

Isaiah Berlin

El fuste torcido de la humanidad

*Capítulos de
historia de
las ideas*



La historia de las ideas morales y políticas tiene en Isaiah Berlin tal vez a su máximo representante en el siglo xx. Tras una época dedicada al estudio de la teoría del conocimiento y de la filosofía social, Berlín realizó aportaciones fundamentales en el campo de la filosofía de la política y de la ética. Este es, sin duda, el mejor resumen del legado del autor a nuestro saber moral y político y a la comprensión de nosotros mismos como agentes de la civilización moderna.



Isaiah Berlin

El fuste torcido de la humanidad

Capítulos de historia de las ideas

ePub r1.1

Titivillus 09.04.2020

Título original: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*

Isaiah Berlin, 1990

Traducción: José Manuel Álvarez Flórez

Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

Prefacio del editor

La persecución del ideal

La decadencia de las ideas utópicas en occidente

Giambattista Vico y la historia cultural

El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo xviii

Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo

La unidad europea y sus vicisitudes

La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal

La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo

Apéndice a la segunda edición

Historia de la filosofía de Russell

Respuesta a Robert Kocis

Respuesta a Ronald H. Mckinney

La persecución del ideal

A Beata Polanowska-Sygulska

A Alain Besançon

A Pietro Gastaldo

A Geert van Cleemput

Sobre el autor

Notas

Para Jon Stallworthy.

[A]us so krummen Holze, als woraus des Mensch gemacht ist,
kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.

Del fuste torcido de la humanidad
nunca se hizo nada recto.

IMMANUEL KANT^[*]

Prólogo

por JOHN BANVILLE

Isaiah Berlin fue uno de los pensadores más fascinantes del siglo xx, y los ensayos de este volumen, escritos a lo largo de tres décadas, desde finales de la de los cincuenta a la de los ochenta, abordan algunos de los temas más apremiantes de nuestra época. La fascinación procede directamente del tono de voz único de Berlin, que es el mismo en la página que era en la sala de conferencias o ante el micrófono. Hablaba con una rapidez aterradora — Joseph Brodsky decía que su inglés era más rápido incluso que su ruso, «rondando la velocidad de la luz»^[1]— con frases de una longitud y una complejidad que raras veces se hallaba fuera de las páginas de Proust. Pero nunca dejaba de ser franco en su significado, y las ideas e intuiciones brotaban y rodaban con chispeante claridad. «Este estilo raudo y saltarín — escribe su biógrafo Michael Ignatieff— es un estilo de pensar: esboza una proposición y anticipa objeciones y matizaciones mientras habla, de manera que tanto proposición como matización van hilvanadas simultáneamente en una sola frase»^[2].

El resultado, tanto para el lector como para el oyente, causa un tipo de vértigo curioso, una sensación de gozo intelectual chispeante, como si le estuviesen haciendo girar a uno sin cesar en un carrusel maravillosamente bullicioso. ¿Quién habría pensado que un libro subtítuloado «Capítulos de historia de las ideas» podría proporcionar tanta alegría?

Berlin se vio precipitado desde el principio en el meollo del asunto, y permaneció allí durante el resto de su larga vida. Nació en 1909 en Riga, un

antiguo puerto comercial hanseático y la capital de lo que es ahora Letonia y entonces una provincia del imperio ruso. Era el único hijo superviviente de una rica pareja judía que más tarde se trasladó a Petrogrado —San Petersburgo—, donde vivió durante las revoluciones de febrero y de octubre de 1917. El pequeño Isaiah conservó vívidos recuerdos de aquellos hechos. En febrero presenció cómo la multitud antizarista invadía las calles dispuesta a tomar el Palacio de Invierno, y aunque solo tenía siete años, comprendió algo de la euforia revolucionaria que estaba barriendo la ciudad.

Pero la experiencia que dejó una impresión más profunda en él fue la de la violencia multitudinaria que presenció un día al final de la Revolución de Febrero cuando estaba dando un paseo con su institutriz. Recordaba que se había detenido para mirar un libro de Julio Verne a la venta en un quiosco de acera y que vio pasar una pandilla de hombres arrastrando a un aterrado policía al que iban a linchar. Michael Ignatieff escribe: «Mucho después, en la década de 1930, cuando los contemporáneos estaban intoxicados con el marxismo revolucionario, el recuerdo de 1917 continuaba operando dentro de Berlin, reforzando su horror a la violencia física y su recelo frente al experimento político, y profundizando su preferencia perenne por todos los compromisos temporizadores que mantienen un orden político de seguridad frente al terror»^[3].

En la década de 1930, los Berlin estaban asentados en Londres, adonde habían emigrado en 1921. Isaiah tenía once años cuando la familia llegó a Inglaterra y apenas hablaba inglés —conocía unas cuarenta palabras inglesas, diría más tarde, incluyendo la letra de *Daisy Bell (A Bicycle Built for Two)*— pero al cabo de un año hablaba ya inglés con fluidez. Fue un alumno brillante, primero en la St. Paul's School de Londres y más tarde en Corpus Christi, Oxford. A los veintitrés años había sido elegido para una beca en All Souls. Habría de ser un hombre de Oxford toda su vida, salvo los años de guerra, en que trabajó para el Servicio Británico de Información en Nueva York, y luego en las embajadas británicas de Washington y Moscú. Al final de la guerra conoció a la poeta rusa Anna Ajmátova, un encuentro legendario que había de tener repercusiones perdurables para ambos, y que fue causa del duro tratamiento intensificado de Ajmátova por

las autoridades soviéticas. Estas aventuras en los grandes bosques agitados, lejos de las tranquilas arboledas del mundo académico, provocó una cierta desaprobación de Berlin por parte de la comunidad filosófica profesional. De hecho, el alto consistorio de Oxfordbridge lo tuvo por ligeramente sospechoso a lo largo de su vida, aunque contase entre sus íntimos a los filósofos Stuart Hampshire, J. L. Austin y A. J. Ayer, todo un *bon vivant* y amigo de las fiestas, más incluso que Berlin. Y él fue el principal impulsor de la creación, en 1966, del Wolfson College, Oxford, un proyecto que, como subraya Ignatieff, significó que «Berlin tuvo que recurrir a reservas de tino político que sus amigos nunca sospecharon que poseyese»^[4]. Los fondos para este proyecto llegaron de la Fundación Ford y de la Wolfson Foundation, creada por Sir Isaac Wolfson, el presidente de Great Universal Stores. A ambas instituciones las había cortejado y conquistado Berlin; no es extraño que eso provocase muecas desdeñosas en las elevadas instancias profesionales. Berlin el activista y Berlin el filósofo eran de una pieza. Sentía un interés profundo y creciente por el mundo de la experiencia cotidiana, y creía firmemente que era deber del pensador estar atento siempre a las lecciones de la historia y participar en la política general de su tiempo. Sus despachos de época de guerra desde Washington se hicieron famosos entre los que elaboraban la política en Whitehall y en el Departamento de Guerra. Al no tener ningún área específica de actividad o competencia en la embajada, Berlin «disfrutaba de libertad —escribe su biógrafo— para recorrer todo el Washington oficial, comiendo, cenando, cotilleando y una vez por semana agrupando los materiales para un resumen de la opinión americana que enviaba al Ministerio de Exteriores británico, y que llegaría a través de él a otros departamentos de Whitehall, incluido el despacho del Gabinete»^[5]. Sus informes semanales los leían, entre otros, Winston Churchill y el ministro de Exteriores, Anthony Eden. Esas eran las versiones oficiales; clandestinamente, otra versión —la de contrabando, que contenía los cotilleos que habrían sido, como él decía, «considerados demasiado deslumbrantes por los nebulosos moradores de Whitehall»^[6]— se la enviaba a sus amigos de Londres. Imagínate lo que debía ser, en medio del racionamiento, los toques de queda y los bombardeos nocturnos, recibir

una de aquellas incandescentes misivas procedentes del otro lado del océano.

Berlin era entonces una especie de mezcla ideal de filósofo y hombre de negocios práctico. Pero no se hacía ninguna ilusión respecto a la amplitud de lo que él pudiese lograr en la esfera del pensamiento o de la acción. «Podemos hacer solo lo que podemos: pero eso debemos hacerlo, pese a las dificultades». Sabía que su cauto planteamiento meliorista de los asuntos y de los problemas humanos no era probable que acelerarse el pulso de hombres y mujeres jóvenes impacientes y bien intencionados, y que no detendría, desde luego, las manos de «los profetas con ejércitos tras ellos». Pero se atenía a la idea de que, «quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros)». Esto, admite, «no es, *prima facie*, un programa terriblemente emocionante [...] no es un grito de guerra apasionado que inspire a los hombres sacrificio y martirio y hazañas heroicas». Sin embargo, lo que propone puede ser lo máximo que se puede hacer y, como tal, sin duda, como él dice, debe hacerse.

El postulado básico de la filosofía política y social de Berlin es, como todos los sólidos principios, completamente simple, y lo expone una y otra vez a lo largo de toda su obra. Cree en la doctrina del pluralismo, como lo llama él, y deposita en ella la máxima esperanza. En el primer ensayo que figura aquí, irónicamente titulado «La persecución del ideal», expone una definición simple de lo que significa pluralismo:

la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres sin dejar de ser por ello plenamente racionales, plenamente hombres, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar e iluminarse unos a otros [...]. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio solo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa entre ellas como un puente.

El peligro es, claro está, que el pluralismo se confunda con el relativismo — el mero relativismo, se siente uno tentado a decir— y en «La persecución del ideal», de las ideas básicas del cual hallaremos ecos a lo largo de esta

colección de ensayos, Berlin se propone diferenciarlos a los dos, y hacernos reconocer y aceptar la diferencia. Pensadores como Vico y Herder, incluso el tan difamado Maquiavelo, afirmaron que los miembros de una cultura pueden entender fácilmente «los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo». Estos valores «extranjeros» o «ajenos» pueden parecerles inaceptables, «pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo puede uno considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente». Este es el punto de vista pluralista; el relativismo es completamente distinto: «es, en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es solo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad». Como él mismo insiste en otra parte, «hay un mundo de ‘valores objetivos’».

Robert Silvers, el director de la New York Review of Books y un buen amigo de Berlin, lo recuerda contándole que una noche en una mesa de Oxford se pidió a los invitados que nombrasen a la figura del pasado con la que hubiesen deseado más haber cenado, y que él, Berlin, nombró sin vacilar a William James. El hecho de que el autor de *Un universo pluralista* le pareciese un compañero de cena ideal a un adalid moderno del pluralismo no tiene nada de sorprendente. Nos recuerda las similitudes entre estos dos maravillosos personajes, prudentes y contemporizadores. James, como Berlin, fue un filósofo cuyas manos estaban profundamente inmersas en la vida común de los hombres, y Berlin habría respaldado sin duda la recomendación de James de «incompletitud, “más”, incertidumbre, inseguridad, posibilidad, hecho, novedad, compromiso, remedio y éxito»^[7] como desiderátums para una vida plena y útil. Los dos hombres mantuvieron un entusiasmo por la variedad y la heterodoxia y una apertura al mundo que es al mismo tiempo ejemplar y entrañable.

Como todos los libros fascinantes, *El fuste torcido de la humanidad* tiene sus héroes y sus villanos, pero, dada la sutileza mental del autor y la

amplitud de su temperamento, varían en su villanía y en su heroísmo, y a veces, en realidad, intercambian papeles. La colección está maravillosamente construida —qué editor tan devoto, escrupuloso y creativo tiene Berlin en Henry Hardy— y presenta la disposición de un arco clásico^[8]. La pieza clave es el ensayo magistral, uno de los mejores de Berlin, sobre Joseph de Maistre^[9]. Este personaje estremecedor se había deslizado en cierto modo en las sombras hasta que Berlin, con todas las debidas reservas y advertencias, lo sacó de nuevo a la luz del día para llenarnos de conmoción y sobrecogimiento. Elaborado a lo largo de décadas y guardado en 1960 para posteriores revisiones, que nunca llegaron a hacerse, el ensayo rastrea las retorcidas fibras del pensamiento implacablemente feroz de Maistre, que es a la vez atávico y profético. Maistre, un católico ultramontano, lanzó desde su exilio diplomático en San Petersburgo execraciones elegantemente formuladas contra revolucionarios, románticos, empiristas, liberales, tecnócratas, secularistas, igualitarios, mientras aprobaba solo al Papa, o al menos al papado, a los jesuitas y a los pocos antediluvianos supervivientes como él mismo —«française, catholique, gentilhomme, en la caracterización de Berlin— que pudiesen contarse entre los que se interponían en el camino de la sucia marea moderna. El ensayo es una pieza espléndida, vigorizadora y alarmante en igual medida, y nos muestra a Berlin en su aspecto más amplio y lúcido.

¿Fue el último de una estirpe, la parada final de la gran frase melodiosa y serpenteante que llevaba escribiendo la judería intelectual desde que Moisés descendió del monte portando las tablas de la ley? Uno de sus rasgos más admirables fue su menosprecio de sí mismo, implacable y divertido, aunque parezca haber en él a veces un leve saborcillo a impostura. «No tengo la menor fe en nada de lo que yo escribo —le contaba a un corresponsal—. Es exactamente igual que el dinero: si lo haces tú mismo, parece una falsificación»^[10]. En el caso de su obra, nosotros, sus lectores, disfrutamos del lujo de la discrepancia. Pocas veces sonaron voces más auténticas y convincentes en ese siglo inundado de sangre al que hemos sobrevivido justo por los pelos.

PREFACIO DEL EDITOR

Ni un «ser todo» ni un «final de todo» ser.

Soñado por J. L. AUSTIN^[1]

Este libro inició la vida como el quinto de cuatro volúmenes. A finales de la década de 1970, en la serie de cuatro volúmenes que inició la vida bajo el título colectivo de *Selected Writings*^[2] reuní la mayoría de los ensayos publicados hasta entonces por Isaiah Berlin no disponibles anteriormente de forma reunida. Sus muchos escritos se hallaban dispersos, a menudo en lugares oscuros, la mayoría agotados, y solo una media docena habían sido agrupados previamente y reeditados.^[3] Esos cuatro volúmenes, junto con la lista de textos publicados de Berlin que contenía uno de ellos (*Contra la corriente*)^[4], la primera edición del presente volumen, un volumen de piezas más breves^[5], y cinco volúmenes en los que publiqué gran parte de su obra hasta entonces inédita^[6], hicieron más fácilmente accesible que antes una parte mucho mayor de su obra.

Este volumen —que se publicó en primera edición en 1990 y está dedicado, como *Contra la corriente*, a la historia de las ideas— fue de hecho, si no formalmente, un volumen adicional de los *Selected Writings* de Berlin. Contiene un temprano ensayo que nunca se había publicado, tres ensayos escritos en la década de 1980, y cuatro ensayos excluidos de *Contra la corriente* por varias razones que se explican en mi prefacio a ese volumen tercero: tres de esos cuatro habían pasado felizmente desde entonces a ser asequibles para la reedición colectiva; el cuarto, «La rama

doblada», omitido solo porque era demasiado similar a otro ensayo del volumen sobre el mismo tema (el nacionalismo), contiene sin embargo mucho que es distintivo y que le otorga plenamente su puesto en esta compañía diferente.

El ensayo publicado aquí por primera vez, sobre Joseph de Maistre, había tenido una larga gestación que se inició en la década de 1940, si es que no antes, y fue dejado a un lado en 1960, como necesitado de posterior revisión, por haber sido rechazado por el *Journal of the History of Ideas* a causa tanto de su extensión como de su contenido. Sin embargo, estaba tan casi listo para publicación, y contenía tanto de valor que parecía justo incluirlo aquí. Aunque el autor añadiese unos cuantos pasajes más y redactase otros de nuevo, no fue revisado de ningún modo sistemático para dar plena cuenta de su trabajo posterior sobre Maistre, que no afectó en cualquier caso a sus tesis básicas.

Los datos de la publicación original de los ensayos reeditados procedentes de otros lugares son los que siguen:

- «La persecución del ideal», una versión abreviada del cual fue leída el 15 de febrero de 1988 en la ceremonia de Turín en que el autor fue galardonado con el primer Premio Internacional Senador Giovanni Agnelli «por la dimensión ética en sociedades avanzadas», fue publicado de forma privada por la Agnelli Foundation (en inglés e italiano), y apareció también en la *New York Review of Books* el 17 de marzo de 1988.
- «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente» fue publicado en Tokio en 1978 por la Japan Foundation y reeditados en M. Porter y Richard Vernon (eds.), *Unity, Plurality and Politics: Essays in Honor of F. M. Barnard* (Londres y Sídney, 1986: Croom Helm).
- «Giambattista Vico y la historia cultural» fue una contribución al libro *How Many Questions? Essays in Honor of Sydney Morgenbesser* (Indianápolis, 1983: Hacken), Leigh S. Cauman y otros (eds.).
- «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» apareció por primera vez en el *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, vol. 3 (1980), y fue reeditado con revisiones en L. Pompa y W. H. Dray (eds.), *Substance and Form in History: A*

collection of Essays in Philosophy of History (Edimburgo, 1981: University of Edinburg Press)

- «La unidad europea y sus vicisitudes», alocución leída el 21 de noviembre de 1959 en el tercer Congreso de la Fondation Européenne de la Culture en Viena, fue publicado como folleto por la Fondation (en inglés y en francés) en Ámsterdam en el mismo año.
- «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal» se publicó en una traducción italiana en *Lettere italiane*, vol. 27 (1975) y apareció por primera vez en su forma original en inglés en este libro.
- «La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo» apareció en *Foreign Affairs*, vol. 51 (1972).

Como los mismos temas o temas similares aparecen en diferentes contextos, algunos de los análisis de estos ensayos, como el caso de aquellos de otros volúmenes, se superponen inevitablemente en cierto grado. Cada ensayo se escribió como un elemento autónomo, que no se apoyaba en capítulos previos ni anticipaba otros siguientes. Aparte de las necesarias correcciones, los ensayos publicados con anterioridad aparecen aquí básicamente en su forma original, añadiéndose referencias donde originalmente no se proporcionaban^[7].

Nuevo en esta edición es el apéndice, que incluye tanto piezas previamente no recogidas que parecen pertenecer en mi opinión al mismo grupo que los contenidos principales, y cartas que arrojan algo más de luz sobre los temas o ensayos que analizan. La recensión magistral de Berlin del libro de Russell *Historia de la filosofía occidental* nos dice mucho sobre su propia concepción de la filosofía y de los filósofos de los que Russell trata, además de captar mordazmente tanto las virtudes como las debilidades del autor. Las respuestas que publicó a Robert Kocis y Ronald H. McKinney, y sus cartas a Beata Polanowska-Sygulska, aportan una aclaración útil a su concepción de la naturaleza humana, tanto de los modos en que esta es compartida por todos como en qué medida difiere de un grupo o individuo a otro. La relación entre la uniformidad y la diferencia humanas en el pensamiento de Berlin sigue necesitando una exposición

plena y clara, y estas piezas (entre otras) son una aportación importante para esa exposición. Las cartas a Alain Besançon y Piero Gastaldo desarrollan aspectos de su visión de Joseph de Maistre, y la carta a Geert van Cleemput aclara sus ideas sobre conciencia nacional benigna frente a nacionalismo maligno. Doy las gracias a Al Bertrand por ayudarme a seleccionar esos textos.

Como la nueva edición ha sido reajustada, la paginación difiere de la de la anterior. Esto causará algún inconveniente a lectores que intenten localizar referencias. He incluido una concordancia de las dos ediciones en http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/cth/concordance.html;; para que se puedan convertir fácilmente las de una en las de la otra.

El volumen toma el título (a sugerencia mía) de la versión preferida por Berlin de su cita favorita de Kant: «Del fuste torcido de la humanidad nunca se hizo nada recto»^[8]. Él ha atribuido siempre esa traducción a R. G. Collingwood, pero resulta que no había dejado intacta la versión de este. La cita no aparece en los escritos publicados de Collingwood, pero entre sus artículos inéditos hay una conferencia sobre la filosofía de la historia, que data de 1929, en la que aparece la versión siguiente: «De la madera de fibras enredadas de la naturaleza humana no puede hacerse nada completamente recto»^[9]. Parece probable que Isaiah Berlin asistiese a la conferencia, le impactase este pasaje, y luego lo madurase en la memoria.

Recibí la ayuda generosa de una serie de investigadores en la preparación de este volumen. Roger Hausheer, sin cuya insistencia el ensayo sobre Maistre no se habría incluido; ayudó también de otros modos, demasiado diversos y numerosos para enumerarlos. Leofranc Holford-Strevens aportó respuestas inmediatas a varios arcanos interrogantes a los que yo sin su ayuda habría tenido que dedicar muchas horas, en algunos casos infructuosamente. Richard Lebrun aportó, con generosidad y eficacia pasmosas, elementos de su reserva de conocimiento experto de Maistre. Frederick Barnard ayudó prodigiosamente con Herder y Locke. Por soluciones a problemas individuales estoy en deuda con John Batchelor, el difunto Clifford Geertz, David Klinck, Jean O'Grady, John M. Robson y Cedric Watts. Mi esposa de entonces, Anne, revisó amablemente las pruebas. Pat Utechin, la difunta secretaria del autor, aportó como siempre

soporte y ayuda inagotables e indispensables. Si alguno de los nombrados en este párrafo ha muerto sin mi conocimiento pido disculpas a su sombra por no señalar ese hecho.

HENRY HARDY
Heswall, abril de 2012

LA PERSECUCIÓN DEL IDEAL

I

Hay, en mi opinión, dos factores que han conformado, en mayor grado que todos los demás, la historia humana en este siglo. Uno es el progreso de las ciencias naturales y de la tecnología, que es, desde luego, la crónica del máximo éxito de nuestra época; a esto se le ha prestado atención grande y creciente desde todos los campos. El otro lo constituyen sin duda las tormentas ideológicas que han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad: la revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda y las explosiones de nacionalismo, racismo y, en algunos lugares, de fanatismo religioso, que, muy curiosamente, ninguno de los pensadores sociales más avisados del siglo XIX llegó a predecir jamás.

Cuando nuestros descendientes, de aquí a dos o tres siglos (si la humanidad sobrevive hasta entonces), se pongan a examinar nuestra época, serán esos dos fenómenos los que destacarán, creo yo, como las características sobresalientes de nuestro siglo, los que exigirán más explicaciones y análisis. Pero es conveniente entender también que estos grandes movimientos empezaron como ideas en la cabeza de la gente; ideas sobre lo que las relaciones entre los hombres han sido, son, podrían y deberían ser; y entender cómo llegaron a transformarse en nombre de la visión de algún objetivo supremo en la mente de los dirigentes, sobre todo de los profetas con ejércitos tras ellos. Esas ideas son la sustancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las

relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores en los que se basan esas finalidades de la vida. Esas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer hombres y mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se las llama filosofía política, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a entender este mundo a menudo violento en que vivimos (y a menos que intentemos entenderlo no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos limitar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales y de origen humano, que actúan sobre nosotros. Los objetivos y motivaciones que guían la actuación humana han de examinarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; hay que examinar críticamente sus raíces y su desarrollo, su esencia, y sobre todo su validez, con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta necesidad urgente, con independencia del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad respecto a las relaciones humanas, convierte la ética en un campo de importancia primordial. Solo los bárbaros no sienten curiosidad por saber de dónde proceden, cómo llegaron a estar donde están, adónde parecen dirigirse, si desean ir allí y, en tal caso, por qué, y si no, por qué no.

Al estudio de la diversidad de ideas sobre las concepciones de la vida que expresan esos valores y esos fines he dedicado cuarenta años de mi larga vida para intentar ver claro. Creo que debo explicar un poco cómo llegó a absorberme este tema y hablar, sobre todo, de un cambio decisivo que modificó mis ideas sobre su núcleo básico. Inevitablemente, esto habrá de resultar, en cierto grado, un poco autobiográfico, y pido perdón por ello, pero no veo otro modo de explicarlo.

II

Cuando era joven leí *Guerra y paz* de Tolstói, a una edad muy temprana, demasiado. Pero el verdadero impacto de esta gran novela se produjo después, junto con el que me causaron otros escritores rusos, novelistas y pensadores sociales, de mediados del siglo XIX. Estos escritores influyeron mucho en mi punto de vista. A mí me pareció, y sigue pareciéndome, que su objetivo primordial no era elaborar relatos realistas de las vidas y las relaciones que mantenían entre sí individuos o grupos sociales o clases, no el análisis psicológico o social como un valor en sí, aunque, por supuesto, los mejores de ellos lograsen exactamente eso, de un modo insuperable. A mí su enfoque me pareció esencialmente moral: les interesaba sobre todo saber a qué podían atribuirse la injusticia, la opresión, la falsedad en las relaciones humanas, el encarcelamiento con muros de piedra o con el conformismo (sumisión resignada a yugos contruidos por el hombre), la ceguera moral, el egoísmo, la crueldad, la humillación, el servilismo, la pobreza, el desvalimiento, la amarga indignación, la desesperación de tantos. Les interesaba, en suma, el carácter de esas experiencias y sus raíces en la condición humana; la condición de Rusia en primer término, pero, implícitamente, la de toda la humanidad. Y querían saber, por otra parte, qué podría traer lo contrario de eso, un reino de verdad, amor, sinceridad, dignidad humana, honradez, independencia, libertad, plenitud espiritual.

Algunos, como Tolstói, buscaron esto en el punto de vista de la gente sencilla, no contaminada por la civilización. Tolstói quiso creer, como Rousseau, que el universo moral de los campesinos no era distinto al de los niños, que no estaba deformado por las convenciones e instituciones de la civilización, que nacían de los vicios humanos: codicia, egoísmo, ceguera espiritual; que el mundo podía salvarse si los hombres eran capaces de ver la verdad que yacía a sus pies; podrían hallarla, si se molestaban en mirar, en los evangelios cristianos, en el Sermón de la Montaña. Otros miembros de este grupo de rusos depositaban su fe en el racionalismo científico, o en la revolución social y política basada en la teoría verdadera del cambio histórico. Otros, por su parte, buscaban soluciones en las enseñanzas de la teología ortodoxa, o en la democracia liberal de Occidente, o en una vuelta a antiguos valores eslavos, marginados por las reformas de Pedro el Grande y de sus sucesores.

Lo que tenían en común todas estas posiciones era la creencia de que existían soluciones a los problemas básicos, que uno podía descubrirlas y, con un esfuerzo generoso suficiente, aplicarlas en este mundo. Todos creían que la esencia de los seres humanos radicaba en ser capaces de elegir cómo vivir; las sociedades podían transformarse según ideales verdaderos en los que se creyese con un fervor y una resolución suficientes. Si, como Tolstói, pensaban a veces que el hombre no era verdaderamente libre sino que se hallaba determinado por factores que escapaban a su control, sabían de sobra, como él, que si la libertad era una ilusión, era una ilusión sin la cual no podía uno vivir ni pensar. Nada de esto formaba parte de mi programa de estudios, que consistía básicamente en autores griegos y latinos, pero permaneció conmigo.

Cuando pasé a estudiar a la Universidad de Oxford, empecé a leer las obras de los grandes filósofos, y descubrí que las figuras más destacadas, sobre todo en el campo del pensamiento ético y político, creían eso también. Sócrates pensaba que si podíamos llegar a conclusiones seguras en nuestro conocimiento del mundo exterior a través de métodos racionales (¿no había llegado Anaxágoras a la conclusión veraz de que la Luna era varias veces mayor que el Peloponeso, pese a lo pequeña que parecía en el cielo?), los mismos métodos proporcionarían sin duda igual certidumbre en el campo de la conducta humana: cómo vivir, qué ser. Esto podía lograrse por medio de una argumentación racional. Platón pensaba que a una élite de sabios que llegase a esa certidumbre debería entregársele el poder de gobernar a los demás, intelectualmente menos dotados, de acuerdo con normas dictadas por las soluciones correctas a los problemas personales y sociales. Los estoicos pensaban que esas soluciones estaban al alcance de cualquier hombre que decidiese vivir de acuerdo con la razón. Los judíos, los cristianos y los musulmanes (sabía demasiado poco del budismo) creían que las soluciones verdaderas se las había revelado Dios a sus profetas y santos elegidos, y aceptaban la interpretación que hacían de esas verdades reveladas maestros cualificados y las tradiciones a las que pertenecían.

Los racionalistas del siglo xvii pensaban que las soluciones podían hallarse mediante una especie de intuición metafísica, una aplicación especial de la luz de la razón de la que todos los hombres estaban dotados.

Los empiristas del siglo XVIII, impresionados por los nuevos y enormes campos de conocimiento despejados por las ciencias naturales basadas en técnicas matemáticas, que habían eliminado tantos errores, supersticiones y disparates dogmáticos, se preguntaban, como Sócrates, por qué los mismos métodos no habrían de servir con éxito para establecer leyes irrefutables similares en el campo de los asuntos humanos. Con los nuevos métodos descubiertos por las ciencias naturales se podía poner orden también en la esfera social: podían descubrirse uniformidades, formularse hipótesis y comprobarse luego experimentalmente; podían basarse en ellas leyes y después podría demostrarse que leyes de sectores específicos de la experiencia se hallaban vinculadas por leyes más amplias; y estas a su vez estarían vinculadas por leyes más amplias aún, y se seguiría ascendiendo así sucesivamente, hasta que se pudiese llegar a establecer un gran sistema armónico, unido por vínculos racionales inquebrantables y que podría formularse en términos exactos (es decir, matemáticos).

La reorganización racional de la sociedad pondría fin a la confusión espiritual e intelectual, al reino del prejuicio y la superstición, al sometimiento ciego a dogmas no analizados y a las necedades y crueldades de los regímenes opresivos que semejante obscurantismo intelectual engendraba y fomentaba. Lo único que hacía falta era identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios de satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo, virtuoso y armonioso que tan conmovedoramente predijo Condorcet en su celda en 1794. Este punto de vista está en la base de todo el pensamiento progresista del siglo XIX y estaba en el núcleo de gran parte del empirismo crítico que yo asimilé en Oxford como estudiante.

III

En determinado momento me di cuenta de que lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y solo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra —eso lo sabíamos *a priori*—. Este tipo de omnisciencia era la solución del rompecabezas cósmico. En el caso de la moral podríamos, pues, establecer cuál debería ser la vida perfecta, estando, como estaría, basada en una interpretación correcta de las leyes que gobernaban el universo.

Ciertamente, podríamos no llegar nunca a ese estado de conocimiento perfecto, podríamos tener una inteligencia insuficiente o ser demasiado débiles o corruptos o depravados para alcanzarlo. Podría haber demasiados obstáculos, tanto intelectuales como de carácter externo. Además, como ya dije, las opiniones respecto al camino correcto a seguir variaban mucho: para unos estaba en las iglesias, para otros en los laboratorios; unos creían en la intuición, otros en el experimento, o en visiones místicas, o en el cálculo matemático. Pero aunque no pudiésemos llegar nosotros mismos a alcanzar esas respuestas verdaderas, ni en realidad al sistema final que las entretecía todas, las respuestas tenían que existir —si no, las preguntas no eran reales—. Las respuestas tenía que conocerlas alguien: quizá las hubiese conocido Adán en el Paraíso; quizá solo llegásemos a alcanzarlas en la culminación de los tiempos; si los hombres no podían conocerlas, quizá los ángeles las supiesen; y si los ángeles no, entonces las conocería Dios. Esas verdades intemporales debían ser cognoscibles por principio.

Algunos pensadores del siglo XIX (Hegel, Marx) opinaban que la cuestión no era tan simple ni mucho menos. No había verdades intemporales. Había evolución histórica, cambio continuo; los horizontes humanos cambiaban a cada nuevo peldaño en la escala de la evolución; la historia era un drama con muchos actos; la impulsaban conflictos de fuerzas tanto en el campo de las ideas como en el de la realidad, conflictos llamados a veces dialécticos, que adoptaban la forma de guerras, revoluciones,

levantamientos violentos de naciones, clases, culturas, movimientos. Pero después de los inevitables retrocesos, fracasos, recaídas, vueltas a la barbarie, el sueño de Condorcet se haría realidad. El drama tendría un final feliz: la razón del hombre había alcanzado triunfos en el pasado, no podía estar inmovilizada eternamente. Los hombres no serían ya víctimas de la naturaleza ni de sus sociedades predominantemente irracionales: triunfaría la razón; comenzaría por fin la cooperación universal armoniosa, la verdadera historia.

Porque si no era así, ¿tenían sentido acaso las ideas de progreso, de historia? ¿No existe un movimiento, aunque sea tortuoso, de la ignorancia al conocimiento, del pensamiento mítico y las fantasías infantiles a la percepción de la realidad cara a cara, al conocimiento de objetivos verdaderos, de valores verdaderos además de verdades de hecho? ¿Puede ser la historia una mera sucesión de acontecimientos sin propósito, debidos a una combinación de factores materiales y al juego de la selección fortuita, una historia llena de estruendo y turbulencia pero carente de sentido? Esto era inconcebible. Llegaría el día en que hombres y mujeres tomarían las riendas de sus vidas y no serían ya seres que anduviesen buscándose a sí mismos o juguetes de fuerzas ciegas cuyo sentido no entendiesen. No era imposible ya imaginar, cuando menos, lo que podría ser tal paraíso terrestre; y si era imaginable podríamos, en cierta medida, intentar avanzar hacia él. Eso es algo que ha figurado en el núcleo básico del pensamiento ético desde los griegos a los visionarios cristianos de la Edad Media, desde el Renacimiento al pensamiento progresista del siglo pasado; y en realidad muchos siguen creyéndolo aún hoy.

IV

En determinada etapa de mis lecturas me encontré, naturalmente, con las obras principales de Maquiavelo. Me causaron una impresión profunda y perdurable e hicieron flaquear mi fe anterior. Yo deduje de ellas no las

enseñanzas más obvias —cómo adquirir y retener el poder político, o de qué fuerza o astucia han de valerse los gobernantes si quieren regenerar sus sociedades, o protegerse y proteger sus Estados de sus enemigos internos o externos, o cuáles han de ser las cualidades principales de los gobernantes por un lado y de los ciudadanos por el otro para que los Estados prosperen —, sino otra cosa diferente. Maquiavelo no era un historicista: él creía posible restaurar algo similar a la República romana o la Roma de la primera etapa del Principado. Creía que para hacer esto se necesitaba una clase dirigente de hombres valerosos, ingeniosos, inteligentes, dotados que supiesen aprovechar las oportunidades y utilizarlas, y ciudadanos que estuviesen adecuadamente protegidos y orgullosos de su Estado y que fuesen patriotas, ejemplos de virtudes varoniles, paganas. Así fue como Roma se elevó al poder y conquistó el mundo, y fue la falta de esa clase de sabiduría y de vitalidad y valor frente la adversidad, de las cualidades del león y del zorro, lo que al final la hundió. Los Estados decadentes acababan conquistados por invasores vigorosos que conservaban esas virtudes.

Pero Maquiavelo también expone, junto con esto, la idea de las virtudes cristianas (humildad, aceptación del sufrimiento, idealismo, la esperanza de salvación en la otra vida) y comenta que si se quiere establecer un Estado del tipo romano, por el que claramente él aboga, estas virtudes no ayudarán a ello: los que viven según los preceptos de la moral cristiana están destinados a que, en su búsqueda implacable del poder, los aplasten otros hombres que son los que pueden recrear y dominar esa república que él quiere. Él no condena las virtudes cristianas. Se limita a indicar que esas dos morales son incompatibles, y no señala ningún criterio superior que nos permita decidir cuál es la vida correcta para los hombres. La combinación de *virtù* y valores cristianos es para él una imposibilidad. Él se limita a dejarte escoger; sabe lo que él prefiere.

La idea que esto sembró en mi mente fue que comprendí, y fue una especie de conmoción, que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí. Esto socavó mi supuesto anterior, basado en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre

finés verdaderos, entre respuestas verdaderas a los problemas básicos de la vida.

Luego me tropecé con *Scienza nuova* de Giambattista Vico. En Oxford casi nadie había oído hablar por entonces de Vico, pero había un filósofo, Robin Collingwood, que había traducido el libro de Croce sobre Vico, y me instó a leerlo. Esto me abrió los ojos a algo nuevo. A Vico parecía interesarle la sucesión de las culturas humanas: cada sociedad tenía, según él, una visión propia de la realidad, del mundo en el que vivía, y de sí misma y de sus relaciones con su pasado, con la naturaleza, con lo que se esforzaba por lograr. Esa visión de una sociedad la transmite todo lo que sus miembros hacen, piensan y creen, expresado y encarnado en los tipos de palabras, las formas lingüísticas que usan, imágenes, metáforas, las formas de culto, las instituciones que crean, que expresan y transmiten su imagen de la realidad y de su lugar en ella y de acuerdo con la cual viven. Esas visiones difieren con cada conjunto social sucesivo, cada uno de ellos tiene sus propias dotes, valores, formas de creación, que no pueden compararse entre sí: cada uno ha de entenderse en sus propios términos... entenderse, no necesariamente valorarse.

Los griegos homéricos, la clase dominante, nos dice Vico, eran crueles, bárbaros, ruines, despóticos con los débiles; pero crearon la *Ilíada* y la *Odisea*, algo de lo que no son capaces en estos tiempos nuestros más ilustrados. Las obras maestras que crearon les pertenecen, y cuando cambia la visión del mundo desaparece también la posibilidad de ese tipo de creación. Nosotros, por nuestra parte, tenemos nuestras ciencias, nuestros pensadores, nuestros poetas, pero no hay ninguna escalera que ascienda de los antiguos a los modernos. En consecuencia, es absurdo afirmar que Racine es un poeta mejor que Sófocles, que Bach es un Beethoven rudimentario, que, digamos, los pintores impresionistas son la cima a la que los pintores de Florencia aspiraron pero no alcanzaron. Los valores de esas culturas son distintos, y no son necesariamente compatibles entre sí. Voltaire, que creía que los valores y los ideales de las excepciones ilustradas en un mar de tinieblas (la de la Atenas clásica, la de la Florencia del Renacimiento, la de la Francia del *grand siècle* y la de su propia época) eran casi idénticos, se equivocaba^[1]. La Roma de Maquiavelo no existió en

realidad. Para Vico hay una pluralidad de civilizaciones (ciclos repetitivos de ellas, pero eso no importa), cada una con su propia pauta única. Maquiavelo transmitía la idea de dos puntos de vista incompatibles; y aquí había sociedades cuyas culturas estaban conformadas por valores, no medios para fines sino fines últimos, fines en sí mismos, que diferían, no en todos los aspectos (ya que eran humanas todas) pero sí en algunos sentidos profundos e incompatibles, no combinables en ninguna síntesis final.

Después de esto empecé a leer espontáneamente al pensador alemán del siglo XVIII Johann Gottfried Herder. Vico pensaba en una sucesión de civilizaciones, Herder iba más allá y comparaba las culturas nacionales de diversos países y períodos, y afirmaba que toda sociedad tenía lo que él llamaba su centro de gravedad propio, que difería del de los demás. Si, como él deseaba, hemos de entender las sagas escandinavas o la poesía de la Biblia, no debemos aplicarles los criterios estéticos de los críticos del París dieciochesco. La forma de vivir de los hombres, su modo de pensar, de sentir, de hablar entre ellos, las ropas que visten, las canciones que cantan, los dioses que adoran, los alimentos que comen, sus supuestos básicos, las costumbres, los hábitos que les son intrínsecos..., eso es lo que crea las comunidades, cada una de las cuales tiene su propio «estilo de vida». Las comunidades pueden parecerse entre ellas en muchos aspectos, pero los griegos difieren de los alemanes luteranos, los chinos difieren de ambos; lo que persiguen y lo que temen o adoran raras veces es similar.

A este punto de vista se lo ha llamado relativismo moral o cultural; esto es lo que pensaba un gran investigador, mi amigo Arnaldo Momigliano, al que tanto admiro, de Vico y de Herder. Se equivocaba. No es relativismo. Miembros de una cultura pueden, por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamaba *entrare*) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo. Esos valores pueden resultarles inaceptables, pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo puede uno considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente.

«Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir». Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Herder y el de Vico no es ese, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro. Porque si no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas, cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto; a esto equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio solo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos solo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.

Hay un mundo de valores objetivos. Con esto me refiero a esos fines que los hombres persiguen por interés propio, para los que las otras cosas son medios. No soy ciego a lo que los griegos estimaban; sus valores pueden no ser los míos, pero puedo entender lo que sería vivir iluminado por ellos, puedo admirarlos y respetarlos, e incluso imaginarme persiguiéndolos, pero no lo hago, y no deseo hacerlo y quizá no pudiese si lo desease. Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano. Si no lo están, quedan fuera de la esfera humana. Si encuentro hombres que adoran a los árboles no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos, con una vida misteriosa y poderes propios, o porque este bosque está consagrado a Atenea, sino solo porque están hechos de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera dicen: «porque es madera» y no dan más respuesta, yo ya no sé lo que quieren decir. Si fuesen humanos, no serían seres con los que yo pudiese comunicarme; hay una barrera real.

No son humanos para mí. Ni siquiera puedo calificar sus valores de subjetivos si no puedo imaginar lo que sería intentar llevar ese tipo de vida.

Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos.

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en el sufrimiento y la miseria a los que él es indiferente. Podemos condenarlo y proclamar que la obra maestra debe sacrificarse a las necesidades humanas, o podemos ponernos de su parte, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son fundamentales, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna compasión o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles da implícitamente una solución. Sartre da la contraria, mientras que Hegel propone «sublimación» a un cierto nivel más elevado... un pobre consuelo para los torturados por dilemas de este tenor. La espontaneidad, una cualidad humana maravillosa, no es compatible con la capacidad para la previsión organizada, para el delicado cálculo de qué y cuánto y dónde... del que puede depender en gran medida el bienestar de la sociedad. Todos tenemos noticia de las alternativas torturantes del pasado reciente. ¿Debe un individuo oponerse a una tiranía monstruosa cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para extraer información sobre traidores o delincuentes peligrosos?

Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos. Si nos dijese que esas contradicciones se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder, a los que dicen esto, que los significados que ellos asignan a los nombres que para nosotros denotan los valores contradictorios no son los nuestros. Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no solo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible; no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no

admiten duda posible. Solo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.

V

Baste esto por lo que toca a la objeción teórica —decisiva, creo yo— a la idea del estado perfecto como objetivo razonable de nuestros esfuerzos. Pero hay además un obstáculo que se opone a esto, un obstáculo que se puede plantear a aquellos cuya fe sencilla, de la que la humanidad se ha nutrido durante tanto tiempo, se resiste a todo género de argumentaciones filosóficas. No hay duda de que se pueden resolver algunos problemas, de que algunos males se pueden curar, en la vida social y en la individual. Podemos librar a los hombres del hambre o de la miseria o de la injusticia, podemos sacarlos de la esclavitud o de la cárcel, y obrar bien con ello..., todos los hombres tienen un sentimiento básico del bien y el mal, pertenezcan a la cultura que pertenezcan; pero todo estudio de la sociedad muestra que cada solución crea una nueva situación que engendra necesidades y problemas nuevos propios, nuevas exigencias. Los hijos han obtenido lo que sus padres y abuelos anhelaban... mayor libertad, mayor bienestar material, una sociedad más justa; pero los viejos males se olvidan y los hijos se enfrentan a los nuevos problemas que traen consigo las propias soluciones de los viejos, y aunque también estos puedan resolverse, generarán nuevas situaciones, y con ellas necesidades nuevas, y así sucesivamente, siempre, de modo impredecible.

No podemos legislar para las consecuencias desconocidas de consecuencias de consecuencias. Los marxistas nos dicen que una vez que se ha obtenido la victoria y se inicia la historia verdadera, los nuevos problemas que puedan surgir generarán sus propias soluciones, que podrán aplicar pacíficamente los poderes unidos de una sociedad armoniosa y sin

clases. Esto a mí me parece un ejemplo de optimismo metafísico que carece por completo de base en la experiencia histórica. En una sociedad en la que se aceptan universalmente los mismos objetivos, los problemas solo pueden ser de medios, solucionables todos con métodos técnicos. Sería una sociedad en la que la vida interior del hombre, la imaginación moral, espiritual y estética, ya no hablaría. ¿Se debería destruir a hombres y mujeres y esclavizar sociedades para conseguir eso? Las utopías tienen su valor (nada expande tan maravillosamente como ellas los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas) pero como guías a seguir pueden resultar literalmente fatales. Tenía razón Heráclito, las cosas no pueden estar paradas.

Mi conclusión es, por tanto, que la noción misma de una solución final no solo es impracticable sino que, si yo no me equivoco y algunos valores no pueden sino chocar, es también incoherente. La posibilidad de una solución final (incluso si olvidamos el sentido terrible que estas palabras adquirieron en los tiempos de Hitler) resulta ser una ilusión, y una ilusión muy peligrosa. Pues si uno cree realmente que es posible solución semejante, es seguro que ningún coste sería excesivo para conseguir que se aplicase: lograr que la humanidad sea justa y feliz y creadora y armónica para siempre, ¿qué precio podría ser demasiado alto con tal de conseguirlo? Con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper. Esa era la fe de Lenin, de Trotski, de Mao, y por lo que yo sé, de Pol Pot. Puesto que yo conozco el único camino verdadero para solucionar definitivamente los problemas de la sociedad, sé en qué dirección debo guiar la caravana humana; y puesto que usted ignora lo que yo sé, no se le puede permitir que tenga libertad de elección ni aun de un ámbito mínimo, si es que se quiere lograr el objetivo. Usted afirma que cierta política determinada lo hará más feliz o más libre o le dará espacio para respirar; pero yo sé que está usted equivocado, sé lo que necesita usted, lo que necesitan todos los hombres; y si hay resistencia debida a ignorancia o a maldad, hay que acabar con ella y puede que tengan que perecer cientos de miles para hacer a millones felices para siempre. ¿Qué elección nos queda a nosotros, que sabemos, sino la de estar dispuestos a sacrificarlos?

Algunos profetas armados pretenden salvar a la humanidad, y otros solo a su propia raza por sus atributos superiores, pero, sea cual sea el motivo, los millones sacrificados en guerras o revoluciones (cámaras de gas, gulag, genocidio, todas las monstruosidades por las que se recordará nuestro siglo) son el precio que ha de pagar el hombre por la felicidad de generaciones futuras. Si uno desea de verdad salvar a la humanidad, ha de endurecer el corazón y no pensar en costes.

Alexander Herzen, un radical ruso, dio la respuesta a esto hace más de un siglo. En su ensayo *Desde la otra orilla*, que es como una esquila necrológica de las revoluciones de 1848, dijo que en su época había surgido una nueva forma de sacrificio humano, el de seres humanos vivos en los altares de abstracciones: nación, iglesia, partido, clase, progreso, las fuerzas de la historia. Si estas abstracciones, que se invocaron todas en su época y se han invocado también en la nuestra, exigen sacrificios de seres humanos vivos, hay que satisfacerlas. Estas son sus palabras:

Si el objetivo es el progreso, ¿para quién estamos trabajando? Quién es este Moloch que se retira cuando los que se esfuerzan afanosos se aproximan ya a él; y que no puede proporcionar más consuelo a las multitudes condenadas y exhaustas, que gritan «morituri te salutant»^[2], que la respuesta burlona de que después de que se mueran todo será maravilloso en este mundo. ¿Deseas verdaderamente condenar a los seres humanos vivos hoy al triste papel de desdichados galeotes que, con la basura hasta las rodillas, arrastran una embarcación con «progreso en el futuro» escrito en su bandera? Un objetivo que es infinitamente remoto no es un objetivo, es solo un engaño; un objetivo debe hallarse más cerca... en el salario del trabajador como mínimo o en satisfacción en el trabajo realizado^[3].

De lo único que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, la muerte de los muertos. Pero el ideal por el que mueren sigue sin hacerse realidad. Se han roto ya los huevos, y el hábito de romperlos crece, pero la tortilla sigue siendo invisible. Los sacrificios por objetivos a corto plazo, la coerción, si la situación de los individuos es desesperada y exige realmente esas medidas, pueden estar justificados. Pero el holocausto por objetivos lejanos es una burla cruel de todo lo que los hombres juzgan estimable, ahora y en todas las épocas.

VI

Si la antigua y perenne creencia en la posibilidad de materializar la armonía definitiva es una falacia y las posiciones de los pensadores a los que he apelado (Maquiavelo, Vico, Herder, Herzen) son válidas, entonces, si admitimos que los Grandes Bienes pueden chocar, que algunos de ellos no pueden vivir juntos, aunque sí puedan otros; en suma, que uno no puede tenerlo todo, en la teoría además de en la práctica; y si la creatividad humana ha de basarse en una diversidad de elecciones que sean mutuamente excluyentes, entonces, como preguntaban en tiempos de Chernyshevski y Lenin: «¿Qué hay que hacer?». ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande, de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones

específicas. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Esa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos.

Esto puede parecer una solución bastante insulsa, no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir en pro de una sociedad nueva y más noble. Y no debemos, por supuesto, exagerar la incompatibilidad de valores: hay un gran espacio de amplio acuerdo entre miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes períodos de tiempo acerca de lo cierto y lo falso, del bien y del mal. Tradiciones, puntos de vista y actitudes pueden diferir, claro, legítimamente; puede haber principios generales que prescindan en exceso de las necesidades humanas. La situación concreta es lo más importante. No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. Lo único que podemos pedir es que no se desdeñe ninguno de los factores importantes, que los objetivos que pretendemos se consideren elementos de una forma de vida total, a la que las decisiones pueden favorecer o perjudicar.

Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo: viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, una sociedad entre otras, con unos valores compartidos, hállese o no en conflicto, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la

perfección me parece una receta para derramar sangre, que no es mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo, en un momento de iluminación: «De la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca ninguna cosa recta»^[4]. Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo, a pesar de las dificultades.

Habrán choques sociales y políticos, claro; el simple conflicto de los valores positivos por sí solo hace que esto sea inevitable. Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; solo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable; de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido como solución, diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo, si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste. Un eminente filósofo americano de nuestro tiempo dijo una vez que no hay una razón *a priori* para suponer que la verdad resulte, cuando se descubre, necesariamente interesante^[5]. Puede bastar que sea verdad, o incluso que se aproxime a ella; no me siento, pues, afligido por propugnar esto. La verdad, dijo Tolstói, «ha sido, es y será hermosa»^[6]. No sé si es así en el terreno de la ética, pero a mí me parece que se aproxima suficiente a lo que la mayoría queremos creer para que no se deje a un lado con excesiva ligereza.

LA DECADENCIA DE LAS IDEAS UTÓPICAS EN OCCIDENTE

La idea de una sociedad perfecta es un sueño muy viejo, bien porque los males del presente inducen a los hombres a imaginar cómo sería su mundo sin ellos (a imaginar un Estado ideal en que no hubiese desdichas ni codicia ni miedo ni trabajo embrutecedor ni inseguridad) o bien porque esas utopías son ficciones elaboradas deliberadamente como sátiras, con el propósito de criticar el mundo presente y avergonzar a los que controlan los regímenes existentes, o a los que los padecen demasiado dócilmente; o puede que sean fantasías sociales, simples ejercicios de imaginación poética.

Las utopías occidentales tienden a contener, en general, los mismos elementos: una sociedad se mantiene en un estado de pura armonía, en el que todos sus miembros viven en paz, se aman unos a otros, no pesa sobre ellos ningún peligro físico, ni carencia de ningún género, ni inseguridad ni trabajo degradante ni envidia ni frustración, no padecen injusticia ni violencia alguna, viven en una claridad perpetua, ecuaníme, en un clima templado, en un medio natural de una prodigalidad y una generosidad infinitas. La principal característica de la mayoría de las utopías, de todas quizás, es el hecho de que son estáticas. Nada se modifica en ellas pues han alcanzado la perfección: no hay necesidad de novedad o cambio; nadie puede querer modificar una situación que satisface todos los deseos humanos naturales.

El supuesto en que se basa esto es el de que los hombres tienen una determinada naturaleza fija, inalterable, ciertos objetivos universales, comunes, inmutables. Una vez alcanzados esos objetivos, la naturaleza humana queda plenamente satisfecha. La idea misma de una satisfacción

universal plena presupone que los seres humanos como tales persiguen los mismos objetivos básicos, idénticos para todos, siempre, en todas partes. Pues a menos que se cumpla esto, Utopía no puede ser Utopía, porque la sociedad perfecta no satisfará a todos perfectamente.

La mayoría de las utopías se emplazan en el pasado remoto: érase una vez una edad de oro. Así, Homero nos habla de los felices feacios, o de los intachables etíopes entre los que a Zeus le gusta vivir, o canta sobre las Islas de los Bienaventurados. Hesíodo habla de la edad de oro, a la que sucedieron edades cada vez peores, hasta descender a los tiempos terribles en que él vivía. Platón habla, en *El Banquete*, de que los hombres fueron en tiempos (en un pasado remoto y feliz) de forma esférica y que luego se rompieron por la mitad, y desde entonces todos los hemisferios intentan hallar su pareja correspondiente para volver a ser redondos y perfectos. Habla también de la vida feliz de la Atlantis desaparecida, desaparecida para siempre como consecuencia de un desastre natural. Virgilio habla de *Saturnia regna*, el reino de Saturno, en que todo era bueno. La Biblia hebrea habla de un paraíso terrenal, en el que Dios creó a Adán y Eva y en el que estos llevaban una vida intachable, feliz, serena..., situación que podría haber durado eternamente pero que tuvo un final desdichado cuando el hombre desobedeció a su creador. Cuando el poeta Alfred Tennyson habla, en el siglo pasado, de un reino «Donde ni graniza ni llueve ni nieva jamás/Ni sopla nunca ruidoso el viento»^[1], se hace eco de una larga tradición ininterrumpida y se remonta al sueño homérico de la luz eterna que ilumina un mundo sin viento.

Estos son poetas que creían que la edad de oro estaba en un pasado que ya no puede volver nunca. Hay luego pensadores que creen que la edad de oro aún ha de llegar. El profeta hebreo Isaías nos dice que «en la consumación de los tiempos» los hombres «harán de sus espadas rejas de arado y de sus lanzas, podaderas; no habrá nación que alce la espada contra otra, ni se enseñará más a hacer la guerra. El lobo morará también con el cordero y yacerá el leopardo con el cabrito, revivirá el desierto y florecerá como la rosa y huirán el pesar y la aflicción»^[2]. San Pablo habla también de un mundo en el que no habrá ni griegos ni judíos, ni hembra ni varón, ni esclavos ni libres. Todos los hombres serán iguales y perfectos ante Dios^[3].

Lo que todos estos mundos tienen en común, concíbanse como paraíso terreno o como algo situado después de la muerte, es que exponen una perfección estática en la que la naturaleza humana alcanza su plenitud final y todo es inmutable, inmóvil y eterno.

Este ideal puede adoptar formas sociales y políticas, jerárquicas y democráticas. En la república de Platón hay una jerarquía unificada y rígida de tres clases, basada en la proposición de que hay tres tipos de naturaleza humana, y cada uno de ellos puede desarrollarse plenamente y los forman tres un conjunto armónico y trabado. Zenón el estoico imagina una sociedad anarquista en la que todos los seres racionales viven en felicidad, igualdad y paz perfectas sin ayuda de instituciones. Si los hombres son racionales, no precisan control; los seres racionales no tienen necesidad de Estado ni de dinero ni de tribunales de justicia ni de vida institucional organizada. En la sociedad perfecta, hombres y mujeres vestirán ropas iguales y «se alimentarán de un pasto común»^[4]. Si son racionales, todos sus deseos serán inevitablemente racionales también y susceptibles, por tanto, de un desarrollo total armónico. Zenón fue el primer anarquista utópico, el iniciador de una larga tradición que ha tenido un florecimiento súbito, violento a veces, en nuestra propia época.

El mundo griego produjo un buen número de utopías después de que la ciudad-Estado mostró los primeros indicios de decadencia. Además de las utopías satíricas de Aristófanes tenemos el plan de Teopompo de un Estado perfecto. Y la utopía de Euemero, en la que hombres felices viven en islas del mar de Arabia, donde no hay animales salvajes ni invierno ni primavera, sino un verano eterno, cálido y suave, en que los frutos les caen de los árboles a los hombres en la boca y no hay necesidad de trabajar. Estos hombres viven en un estado de dicha incesante en islas que el mar separa de la tierra firme inicua y caótica en la que los hombres son necios, injustos y desdichados.

Quizás haya habido intentos de poner esto en práctica. Blossio de Cumas, un estoico romano discípulo de Zenón, probablemente predicase un igualitarismo social que podría proceder del comunista anterior Yambulo. Un comité senatorial lo acusó de difundir ideas subversivas y de instigar revueltas antirromanas de tipo comunista, e investigó sus actividades

debidamente, en realidad lo sometió al «tercer grado»; no muy distinto de las investigaciones de McCarthy en Estados Unidos. Blois, Aristónico, Cayo Graco fueron acusados también; la historia acaba con la ejecución de los Graco. Pero estas consecuencias políticas son puramente incidentales respecto a mi tema. Durante la Edad Media hay una decadencia clara de las utopías, quizá porque según la fe cristiana el hombre no puede alcanzar la perfección por su propio esfuerzo sin ayuda; solo la gracia divina puede salvarle... y la salvación no puede llegarle mientras permanezca en este mundo, siendo una criatura que nace en pecado. Ningún hombre puede edificar una morada perdurable en este valle de lágrimas, pues aquí abajo no somos todos más que peregrinos que pretenden alcanzar un reino que no es de este mundo.

El tema constante que recorre todo el pensamiento utópico, cristiano y pagano por igual, es que hubo una vez un estado perfecto y luego se produjo un desastre enorme: en la Biblia es el pecado de desobediencia, la fatal ingestión del fruto prohibido; o es también el Diluvio; o llegaron gigantes malvados y trastornaron el mundo, o los hombres en su arrogancia edificaron la torre de Babel y fueron castigados. También en la mitología griega el estado perfecto se viene abajo por algún desastre, como en la historia de Prometeo, o de Deucalión y Pirra o de la caja de Pandora; se altera la unidad prístina y el resto de la historia humana es una tentativa continua de recomponer los fragmentos para restaurar la serenidad y que pueda materializarse otra vez el estado perfecto. La estupidez humana o la maldad o la debilidad pueden impedir que se consume; o pueden impedirlo los dioses; pero nuestra vida se concibe, sobre todo en el pensamiento de los gnósticos y en las visiones de los místicos, como un esfuerzo doloroso por recomponer los fragmentos rotos del todo perfecto con que el universo se inició y al que aún ha de retornar. Es esta una idea persistente que recorre el pensamiento europeo desde sus primeros inicios; está en la base de todas las viejas utopías y ha influido profundamente en las ideas políticas, morales y metafísicas de Occidente. En este sentido, el utopismo (la idea de una unidad rota y de su restauración) es un hilo básico del conjunto del pensamiento occidental. Quizá no fuese infructuoso intentar desvelar, por tanto, algunos de los principales supuestos en los que al parecer se basa.

Permitidme exponerlos en la forma de tres proposiciones, una especie de taburete de tres patas en el que la tradición básica del pensamiento político occidental parece, en mi opinión, basarse. Habré de simplificar estas cuestiones demasiado, me temo, pero un mero esbozo no es un libro, y la simplificación excesiva no siempre es (solo puedo tener la esperanza) falseamiento. La primera proposición es esta: todo problema auténtico solo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, entonces no es auténtico. Todo problema auténtico ha de poder resolverse, en teoría al menos, y solo puede haber, además, una solución correcta. Ningún problema, siempre que se formule claramente, puede tener dos soluciones que sean diferentes y, sin embargo, correctas ambas. Las bases de las soluciones correctas tienen que ser las verdaderas; todas las demás soluciones han de entrañar falsedad, que tiene muchas caras, o apoyarse en ella. Este es el primer supuesto básico.

El segundo supuesto es que existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que algún hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto; pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado.

El tercer supuesto, y quizás el más importante en este marco, es que todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad; todas las soluciones correctas expresan verdades o se basan en ellas; así que las soluciones correctas, sean soluciones a problemas relativos a lo que hay en el mundo, o a lo que los hombres deberían hacer, o lo que deberían ser —en otras palabras, si son soluciones a problemas relacionados con hechos o con valores (y para los pensadores que creen en esta tercera proposición las cuestiones de carácter valorativo son en cierta medida cuestiones fácticas)— no pueden chocar nunca entre ellas. Estas verdades se vincularán entre sí, como máximo, en un todo único, sistemático e interrelacionado; como mínimo, serán compatibles entre sí: es decir, formarán un todo armonioso, de modo que cuando hayas descubierto todas las soluciones correctas a todos los interrogantes básicos de la vida humana y las hayas unido, el resultado

formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesaria para llevar una (o más bien la) vida perfecta.

Puede ser que los hombres mortales no puedan alcanzar ese conocimiento. Puede haber muchas razones para esto. Hay pensadores cristianos que dirían que debido al pecado original el hombre no puede alcanzar ese conocimiento. O quizá viviésemos alguna vez iluminados por esas verdades, en el Jardín del Edén, antes de la era del pecado, y nos abandonase luego su luz por haber comido del fruto del Árbol del Conocimiento, conocimiento que, para castigo nuestro, habrá de quedar incompleto durante la vida en la tierra. O quizá lo conozcamos todo un día, antes o después de la muerte del cuerpo. O también podría ser que los hombres nunca lo conocieran: su inteligencia puede ser demasiado débil, o los obstáculos planteados por una naturaleza difícil de controlar demasiado grandes para que sea posible tal conocimiento. Quizá solo puedan alcanzarlo los ángeles, o quizá solo lo conozca Dios; o si no hay Dios, quizás entonces uno deba expresar esta creencia diciendo que ese conocimiento es, en principio, concebible, aunque nadie haya logrado captarlo ni es probable que llegue a hacerlo nunca. Pero la solución debe ser cognoscible por principio; si no fuese así los problemas no serían auténticos; decir de un problema que no se puede resolver por principio es indicar que no se entiende qué clase de problema es, pues entender la naturaleza de un problema es saber qué clase de solución podría ser una solución correcta a él, sepamos si es correcta o no; por tanto, el ámbito de soluciones posibles debe ser imaginable; y una de ese ámbito ha de ser la correcta. De otro modo, para pensadores racionalistas de este tipo, el pensamiento racional acabaría en rompecabezas insolubles. Como la propia naturaleza de la razón excluye esto, de ello se deduce que la globalidad de la suma (quizá de una infinidad) de soluciones correctas a todos los problemas posibles constituirá la sabiduría perfecta.

Prosigamos la argumentación. Se dice que si no podemos concebir algo perfecto es imposible que entendamos qué quiere decir imperfección. Si nos quejamos, por ejemplo, de nuestra condición aquí en la tierra mencionando conflictos, desgracias, crueldad, vicio («las desdichas, locuras y crímenes de la humanidad»), si aseguramos, en fin, que nuestro estado no llega a ser

perfecto, esto solo es inteligible por comparación con otro mundo más perfecto; para determinar en qué medida se queda corto nuestro mundo hemos de poder calcular la distancia entre los dos. ¿Qué le falta a nuestro mundo? La idea de lo que le falta es la idea de un estado perfecto. Creo que en esto se basa el pensamiento utópico, y en realidad gran parte del pensamiento occidental en general; de hecho parece fundamental en él, desde Pitágoras y Platón en adelante.

Si todo esto es así, debe plantearse en este punto dónde hay que buscar las soluciones: ¿qué autoridades pueden mostrarnos a los demás el camino apropiado en la teoría y en la práctica? En esto ha habido (es natural) mucha discrepancia en Occidente. Unos han dicho que las soluciones verdaderas hay que buscarlas en textos sagrados, o que las dan profetas inspirados, o sacerdotes que son intérpretes autorizados de esos textos. Otros no otorgan validez a revelaciones ni preceptos ni tradiciones y dicen que solo un conocimiento preciso de la naturaleza aporta soluciones verdaderas, que hay que obtener a través de la observación controlada, el experimento, la aplicación de técnicas lógicas y matemáticas. La naturaleza no es un templo sino un laboratorio, y las hipótesis han de ser verificables con métodos que cualquier ser racional pueda aprender y aplicar y comunicar y comprobar; la ciencia, afirman, puede que no resuelva todos los problemas que queramos plantearle, pero lo que ella no puede resolver ningún otro método lo resolverá: ella es el único instrumento seguro que tenemos o podremos llegar a tener. Hay quien dice también que solo saben los entendidos: hombres dotados de visión mística o de intuición metafísica y capacidad especulativa o talento científico; u hombres dotados de sabiduría natural, sabios, individuos de elevada inteligencia. Pero otros rechazan esto y aseguran que la mayoría de las verdades importantes son accesibles a todos: todo hombre que mire dentro de su corazón, de su alma, se entenderá y entenderá la naturaleza que lo rodea, sabrá cómo vivir y qué hacer, siempre que no lo haya cegado la influencia funesta de otros, de hombres cuya naturaleza hayan pervertido instituciones malvadas. Esto es lo que habría dicho Rousseau: la verdad no hay que buscarla en las ideas o en la conducta de los corrompidos habitantes de refinadas ciudades, sino que es más probable que se encuentre en el corazón puro de un campesino

sencillo o de un niño inocente... y Tolstói se hace eco en realidad de esto; y este punto de vista tiene hoy partidarios, a pesar de la obra de Freud y de sus discípulos.

No hay casi ningún punto de vista sobre las fuentes del verdadero conocimiento que no se haya sostenido con pasión y afirmado dogmáticamente en el curso de la meditación consciente sobre este problema en la tradición helenística y judeocristiana. Sobre las diferencias entre ellos han estallado grandes conflictos y se han librado guerras sangrientas, y no es extraño, pues se sostenía que la salvación humana dependía de la solución apropiada a estas cuestiones, los temas más cruciales y torturantes de la vida humana. Lo que yo quiero exponer es que todas las partes presuponían que podía darse respuesta a esas cuestiones. La creencia casi universal que esto entraña es que estas respuestas son, como si dijésemos, un tesoro muy oculto; el problema estriba en hallar el camino hasta él. O, utilizando otra metáfora, a la humanidad le han entregado las piezas dispersas de un rompecabezas: si eres capaz de ordenar las piezas, formarán un todo perfecto que es lo que constituye el objetivo de la búsqueda de la verdad, la virtud, la felicidad. Creo que ese es uno de los supuestos comunes a una gran parte del pensamiento occidental.

En este convencimiento se apoyan sin duda las utopías que proliferaron tan pródigamente durante el Renacimiento europeo del siglo xv, en que se produjo un gran redescubrimiento de los clásicos griegos y latinos, que se pensaba que expresaban verdades olvidadas durante la larga noche de la Edad Media o reprimidas o deformadas por las supersticiones monacales de las eras cristianas de la fe. El Nuevo Saber se basaba en la creencia de que el conocimiento, y solo él (la mente humana liberada), podía salvarnos. Esto, a su vez, se apoyaba en la proposición racionalista más fundamental, que virtud era conocimiento, formulada por Sócrates, desarrollada por Platón y su principal discípulo Aristóteles y las principales escuelas socráticas de la antigua Grecia. Para Platón, el paradigma del conocimiento era de carácter geométrico; para Aristóteles, biológico; para varios pensadores del Renacimiento puede haber sido neoplatónico y místico, o intuitivo o matemático, u orgánico o mecánico, pero ninguno ponía en duda que solo el conocimiento proporcionaba la salvación espiritual y moral y

política. Se suponía, pienso yo, que si los hombres tienen una naturaleza común, esa naturaleza ha de tener un propósito. La naturaleza del hombre solo podía desarrollarse plenamente si este sabía lo que verdaderamente quería. Si un hombre puede descubrir lo que hay en el mundo, y cuál es su relación con él, y qué es él mismo (comoquiera que lo haya descubierto, por cualquier método, por cualquier vía de acceso al conocimiento, recomendada o tradicional), sabrá qué lo realizará plenamente, qué lo hará, dicho de otro modo, feliz, justo, virtuoso, sabio. Saber qué lo liberará a uno de errores y espejismos y entender verdaderamente todo lo que uno sabe que pretende como ser material y espiritual y sin embargo, pese a ello, abstenerse de actuar consecuentemente, es no estar bien de la cabeza..., ser irracional y quizá no estar del todo cuerdo. Si descubres cómo alcanzar tus fines y luego no intentas hacerlo es que no comprendes, en realidad, verdaderamente, tus fines. Comprender es actuar: hay un cierto aspecto en el que estos pensadores preludiaban a Karl Marx en su creencia en la unidad de la teoría y la práctica.

Conocimiento, para la tradición básica del pensamiento occidental, significa no solo conocimiento descriptivo de lo que hay en el universo sino, como parte y parcela de ello, no diferenciado de ello, conocimiento de valores, o de cómo vivir, qué hacer, qué formas de vida son las mejores y las más meritorias y por qué. De acuerdo con esta doctrina (que virtud es conocimiento), cuando los hombres cometen crímenes lo hacen por error: se han equivocado respecto a lo que, en realidad, los beneficiará. Si supiesen verdaderamente qué los beneficia, no harían esas cosas dañosas, actos que acabarán por destruir al que los realiza, frustrando sus verdaderos fines como ser humano, bloqueando el desarrollo adecuado de sus facultades y potencias. Crimen, vicio, imperfección, nacen todos de la ignorancia y la indolencia mental o de la confusión. Esta ignorancia puede estar fomentada por gentes malvadas que quieren arrojar polvo a los ojos de otros para dominarlos, y que al final pueden, la mayor parte de las veces, acabar siendo víctimas de su propia propaganda. «Virtud es conocimiento»^[5] significa que, si sabes lo que es bueno para el hombre, no puedes, si eres un ser racional, vivir de un modo diferente a aquel según el cual realización plena es aquello hacia lo cual se orientan todos los deseos, esperanzas,

oraciones y aspiraciones: eso es lo que se quiere decir al llamarlas esperanzas. Diferenciar realidad de apariencia, diferenciar lo que de verdad realizará plenamente al hombre de lo que tan solo parece prometer hacerlo así, eso es conocimiento, y eso solo lo salvará. Este vasto supuesto platónico, a veces en su forma cristiana, bautizada, es el que anima a los grandes utópicos del Renacimiento, la maravillosa fantasía de Moro, la Nueva Atlantis de Bacon, la Ciudad del Sol de Campanella y la docena, más o menos, de utopías cristianas del siglo xvii, de las que la de Fénelon es solo la más conocida. La fe absoluta en soluciones racionales y la proliferación de escritos utópicos parecen ser los dos aspectos de estadios similares de desarrollo cultural, en la Atenas clásica y en el Renacimiento italiano y en el siglo xviii francés y en los doscientos años que siguieron, tanto en el presente como en el pasado reciente o lejano. Hasta las historias de los primeros viajeros, que se dice que ayudaron a abrir los ojos de los hombres a la variedad de la naturaleza humana y, por tanto, a desacreditar la creencia en la uniformidad de las necesidades humanas y en consecuencia en el remedio único y definitivo para todos sus males, parecen haber tenido con frecuencia el efecto contrario. Por ejemplo, el descubrimiento de hombres en estado salvaje en los bosques de América se utilizó como prueba de una naturaleza humana básica, del supuesto hombre natural, con necesidades naturales como las que habrían existido en todas partes si los hombres no hubieran sido corrompidos por la civilización, por instituciones artificiales hechas por el hombre, como consecuencia del error o la maldad de sacerdotes y reyes y otros buscadores de poder que sometieron a engaños monstruosos a las crédulas masas, para dominarlas mejor y explotar su trabajo. El concepto del noble salvaje fue parte del mito de la pureza impoluta de la naturaleza humana, inocente, en paz con su entorno y consigo misma, destruida por el contacto con los vicios de la cultura corrupta de las ciudades de Occidente. La idea de que en alguna parte, sea en una sociedad real o imaginaria, el hombre vive en su estado natural, al que todos los hombres deberían retornar, se halla en el núcleo de las teorías primitivistas; está presente con disfraces diversos en todos los programas anarquistas y populistas de los últimos cien años y ha ejercido un profundo

influjo en el marxismo y en la enorme variedad de movimientos juveniles con objetivos radicales o revolucionarios.

Como he dicho ya, la doctrina común a todos estos puntos de vista y movimientos es la idea de que existen verdades universales, verdaderas para todos los hombres, en todas partes, en todas las épocas, y que esas verdades están expresadas en reglas universales, la ley natural de los estoicos y la Iglesia medieval y los juristas del Renacimiento, oponerse a la cual solo lleva al vicio, la desdicha y el caos. Es cierto que se plantearon dudas sobre esta idea ciertos sofistas y escépticos de la Grecia antigua, y también Protágoras, Hippias y Caméades, y Pirrón y Sexto Empírico, y posteriormente Montaigne y los pirronistas del siglo XVII y sobre todo Montesquieu, que creía que a hombres de diferentes medios y climas, con diferentes tradiciones y costumbres, les correspondían formas de vida diferentes. Pero esto ha de matizarse. Es cierto que un sofista citado por Aristóteles pensaba que «el fuego arde aquí y en Persia, pero lo que se considera justo cambia ante nuestros propios ojos»^[6]; y que Montesquieu piensa que hay que llevar ropas de abrigo en climas fríos y prendas livianas en los cálidos, y que las costumbres persas no serían adecuadas para los habitantes de París. Pero a lo que este tipo de defensa de la variedad se reduce es que a que son más eficaces medios diferentes en circunstancias diferentes para la consecución de fines similares. Esto se da hasta en un escéptico notorio como David Hume. Y aunque todos ellos duden, ninguno desea negar que los objetivos humanos sean universales y uniformes, aunque no puedan determinarse necesariamente *a priori*: todos los hombres buscan alimento y bebida, techo y seguridad; todos los hombres quieren procrear; todos los hombres buscan la relación social, justicia, un grado de libertad, medios de autoexpresión y cosas semejantes. Los medios para alcanzar esos fines pueden variar de un país a otro y de una época a otra, pero los fines, sean o no sean modificables por principio, se mantienen inalterados; esto lo manifiesta claramente el alto grado de parecido de familia de las utopías sociales de los tiempos antiguos y las de los modernos.

Maquiavelo asestó, ciertamente, un golpe bastante serio a estos supuestos, al poner en duda si era posible, incluso en teoría, compaginar un

punto de vista cristiano de la vida que entrañase abnegación y humildad con la pretensión de edificar y mantener una república potente y gloriosa, que exigía de sus ciudadanos y dirigentes no humildad o abnegación, sino las virtudes paganas del valor, la vitalidad, la autoafirmación y, en el caso de los dirigentes, la capacidad para actuar de modo implacable, cruel, sin escrúpulos, cuando las necesidades del Estado lo exigiesen. Maquiavelo no abordó todas las implicaciones de este conflicto de ideales (no era un filósofo profesional), pero lo que dijo causó un gran desasosiego a algunos de sus lectores a lo largo de cuatro siglos y medio. Sin embargo, en términos generales, se tendió mayoritariamente a ignorar el problema que planteaba. Sus obras se calificaron de inmorales y la Iglesia las condenó, y no llegaron a tomárselas del todo en serio los moralistas y pensadores políticos que constituyen la corriente básica del pensamiento occidental en estos campos.

Yo creo que Maquiavelo ejerció una cierta influencia: en Hobbes, en Rousseau, en Fichte y Hegel, por supuesto en Federico el Grande de Prusia, que se tomó la molestia de publicar una refutación formal de sus puntos de vista; y más claramente que en nadie en Nietzsche y en aquellos en los que este influyó. Pero, en general, el supuesto más incómodo de Maquiavelo, es decir, que ciertas virtudes y, aún más, ciertos ideales pueden no ser compatibles (una idea que contradice la proposición que yo he destacado, que todas las soluciones verdaderas a problemas serios deben ser compatibles entre sí), ese supuesto se ignoró de forma casi total. Nadie parecía ansioso de habérselas con la posibilidad de que las soluciones cristianas y paganas a problemas morales y políticos pudiesen ser correctas ambas teniendo en cuenta las premisas de las que partían; que esas premisas no eran demostrablemente falsas, solo incompatibles; y que no había ni una sola norma o criterio disponible para elegir entre estas morales totalmente opuestas, o para conciliarlas. Esto les parecía un tanto problemático a los que se creían cristianos pero deseaban dar al César lo que era del César. Una división marcada entre la vida pública y la privada, o entre política y moral, nunca resulta bien. Ambas han reclamado demasiados territorios. Eso ha sido y puede ser un problema torturante y, como solía pasar en esos casos, los hombres no tenían demasiados deseos de abordarlo.

Había también otro ángulo desde el que se ponían en duda esos supuestos. Los supuestos son, repito, los del derecho natural: que la naturaleza humana es una esencia estática e invariable, que sus fines son eternos, invariables y universales para todos los hombres, en todas partes, en todas las épocas, y pueden conocerlos, y quizás alcanzarlos, los que poseen los conocimientos adecuados.

Cuando surgieron en el siglo XVI las nuevas naciones-Estado durante la Reforma (y en parte como consecuencia de ella) en el oeste y el norte de Europa, algunos de los juristas dedicados a formular y defender las pretensiones y las leyes de esos reinos (reformadores en su mayor parte, por oposición a la autoridad de la Iglesia de Roma o, en algunos casos, a la política centralizadora del rey de Francia) empezaron a sostener que el derecho romano, con su pretensión de autoridad universal, no significaba nada para ellos; ellos eran francos, celtas, normandos; tenían sus propias tradiciones francas, báttavas, escandinavas; vivían en el Languedoc; tenían sus costumbres del Languedoc desde tiempo inmemorial; ¿qué era Roma para ellos? En Francia eran descendientes de conquistadores francos, sus antepasados habían sometido a los galorromanos; ellos habían heredado, querían aceptar, únicamente sus propias leyes francas, borgoñonas o helvéticas; allí no tenía nada que decir el derecho romano; no regía con ellos. Que los italianos obedezcan a Roma. ¿Por qué habrían de aceptar francos, teutones, descendientes de piratas vikingos, el imperio de un cuerpo de leyes único, universal y extranjero? Naciones diferentes, raíces diferentes, leyes diferentes, pueblos diferentes, comunidades diferentes, ideales diferentes. Cada uno tenía su propia forma de vivir..., ¿qué derecho tenía uno a dictar a los demás? Y menos aún el Papa, cuyas pretensiones de autoridad espiritual rechazaban los reformadores. Esto rompió el hechizo de un mundo, un derecho universal, y en consecuencia un objetivo universal para todos los hombres, en todas partes, en todas las épocas. La sociedad perfecta que imaginaban como su ideal los guerreros francos, o incluso sus descendientes, podía ser muy distinta de la visión utópica de un italiano, antiguo o moderno, y completamente diferente de la de un indio o un sueco o un turco. En consecuencia, el espectro del relativismo hace su temida aparición, y con ella empieza a disiparse la fe en el concepto mismo de

objetos universalmente válidos, al menos en la esfera social y política. Acompañó a esto, a su debido tiempo, la opinión de que podía haber un error no solo histórico o político sino lógico en la idea misma de un universo igualmente aceptable para comunidades de origen diverso, con enfoques de la vida, categorías, conceptos, puntos de vista, tradiciones y caracteres distintos.

Pero, por otra parte, no se explicitaron plenamente las implicaciones que entrañaba esto, quizá, sobre todo, por el enorme triunfo que lograron las ciencias naturales en esa misma época. Como consecuencia de los descubrimientos revolucionarios de Galileo y Newton y la obra de otros matemáticos y físicos y biólogos de talento, se veía el mundo externo como un cosmos único, de modo que, para utilizar el ejemplo más conocido, por la aplicación de relativamente pocas leyes podían determinarse con precisión la posición y el movimiento de cualquier partícula de materia. Existía por primera vez la posibilidad de organizar una masa caótica de datos procedentes de la observación en un sistema único, coherente y perfectamente ordenado. ¿Por qué no habían de aplicarse con igual éxito los mismos métodos a las cosas humanas, a la moral, a la política, a la organización de la sociedad? ¿Por qué había que suponer que los hombres pertenecían a algún orden ajeno al sistema de la naturaleza? Lo que es válido para los objetos materiales, para los animales y las plantas y los minerales, en zoología, botánica, química, física, astronomía (todas las nuevas ciencias próximas ya a la unificación, que partían de hipótesis sobre datos y hechos observados para llegar a conclusiones científicas comprobables y para formar con todas ellas un sistema coherente y científico), ¿por qué no habría de aplicarse también a los problemas humanos? ¿Por qué no se podía crear una ciencia o unas ciencias del hombre y aportar también ahí soluciones tan claras y seguras como las obtenidas por las ciencias del mundo externo?

Se trataba de una propuesta novedosa, revolucionaria y sumamente verosímil, que los pensadores de la Ilustración aceptaron con natural entusiasmo, sobre todo en Francia. Era razonable sin duda suponer que la naturaleza del hombre es examinable, susceptible de observación, análisis y prueba como otros organismos y formas de materia viviente. El programa

parecía claro, es necesario descubrir científicamente de qué se compone el hombre, y qué necesita para su desarrollo y plenitud. Una vez determinado lo que es el hombre y lo que precisa, hay que plantearse dónde se puede hallar; y luego, por medio de los inventos y descubrimientos adecuados, satisfacer sus necesidades, y lograr así, si no la perfección total, al menos un estado de cosas mucho más feliz y más racional del que por el momento prevalece. Pero ¿por qué no existe? Pues porque la estupidez, el prejuicio, la superstición, la ignorancia, las pasiones que oscurecen la razón, la codicia y el miedo y el ansia de dominio y la barbarie, la crueldad, la intolerancia, el fanatismo que los acompañan, han conducido al estado deplorable en que los hombres se han visto forzados a vivir durante demasiado tiempo. Al no apreciar el hombre, involuntaria o deliberadamente, lo que hay en el mundo, se ha visto privado del conocimiento necesario para mejorar su vida. Solo el conocimiento científico puede salvarnos. Esta es la doctrina básica de la Ilustración francesa, un gran movimiento liberador que eliminó en su época mucha crueldad, superstición, injusticia y oscurantismo.

Esta gran oleada de racionalismo provocó a su debido tiempo una reacción inevitable. A mí me parece que es un hecho histórico que siempre que el racionalismo va lo suficientemente lejos suele tender a producirse algún tipo de resistencia emotiva, un «contragolpe», que surge de lo que hay en el hombre de irracional. Esto sucedió en Grecia en los siglos IV y III a. C., cuando las grandes escuelas socráticas produjeron sus majestuosos sistemas racionalistas: raras veces florecieron tan pródigamente, nos dicen los historiadores griegos, las religiones místicas, el ocultismo, el irracionalismo y los misticismos de todo género. Así también, al rígido y potente edificio del derecho romano, uno de los grandes logros de la civilización humana, y a la gran estructura religioso-legal del judaísmo antiguo, les siguió una resistencia emotiva y apasionada que culminó con la aparición y el triunfo del cristianismo. Al final de la Edad Media hubo también una reacción a las grandes construcciones lógicas de los escolásticos. Durante la Reforma ocurrió una cosa similar; y finalmente, tras los triunfos del espíritu científico en Occidente, surgió hace unos dos siglos un poderoso movimiento de signo contrario.

Esta reacción vino principalmente de Alemania. Es necesario decir algo sobre la situación social y espiritual de la Alemania de aquella época. Los países de habla alemana se hallaban en el siglo XVII, antes incluso del desastre de la guerra de los Treinta Años, por razones que no me considero competente para analizar, en una situación de inferioridad cultural respecto a sus vecinos del otro lado del Rin. Durante el siglo XVII, los franceses parecían dominar en todas las esferas de la vida, tanto espirituales como materiales. Su fuerza militar, su organización económica y social, sus pensadores, científicos y filósofos, pintores y compositores, sus poetas, dramaturgos, arquitectos, su superioridad en las artes generales de la vida, los situaban a la cabeza de Europa. Podría muy bien perdonárseles por ello, sin duda, el que entonces y después identificasen la civilización como tal con su propia cultura.

Si durante el siglo XVII la influencia francesa alcanzó un nivel sin parangón, hubo también un florecimiento notable de la cultura en otros países occidentales: esto es claramente visible en la Inglaterra de finales del período isabelino y de los Estuardo; coincidió con el siglo de España y el gran renacimiento artístico y científico de los Países Bajos. Italia, aunque sin alcanzar quizá la altura a la que llegó en el *quattrocento*, produjo artistas y sobre todo científicos, un logro excepcional. Hasta los suecos del lejano norte empezaban a agitarse.

Los pueblos de habla alemana no podían ufanarse de nada parecido. Si nos preguntásemos cuáles fueron las contribuciones más notables a la civilización europea en el siglo XVII de los países de habla alemana, hay bastante poco que decir: aparte de la arquitectura y de un genio aislado como Kepler, solo parece surgir talento original en la teología: poetas, estudiosos y pensadores raras veces se elevan por encima de la mediocridad; Leibniz parece tener pocos predecesores nativos. Esto puede explicarse, en mi opinión, en parte al menos, por la decadencia económica y las divisiones políticas de Alemania; pero solo me interesa destacar los hechos mismos. Aunque el nivel general de la instrucción en Alemania se mantuvo muy alto, la vida y el arte y el pensamiento siguieron siendo profundamente provincianos. La actitud hacia los países germánicos de las naciones avanzadas de Occidente, sobre todo de los franceses, parecía ser

una especie de indiferencia paternalista. Hasta que llegó un momento en que los humillados alemanes empezaron torpemente a imitar a sus modelos franceses, y a esto siguió, como suele pasar, una reacción cultural. La conciencia nacional herida se afirmó, a veces de un modo un tanto agresivo.

Es una reacción bastante común en las naciones atrasadas a las que las sociedades más avanzadas miran con un menosprecio arrogante excesivo, con un aire de superioridad patente demasiado grande. A principios del siglo XVIII, algunos de los dirigentes espirituales de los devotos e introvertidos principados alemanes empezaron a contraatacar. La forma que adoptó este contraataque fue el desprecio al éxito mundano de los franceses: aquellos franceses y sus imitadores de todas partes solo podían ufanarse de una pompa vacía. La vida interior, la vida del espíritu, centrada en la relación del hombre con los demás, consigo mismo, con Dios, eso y solo eso era lo que tenía la máxima importancia; los sabelotodos franceses, vacuos y materialistas, no tenían la menor idea de los auténticos valores, de aquello que era lo único por lo que vivían los hombres. Que se quedaran con sus artes, sus ciencias, sus salones, su riqueza y su gloria ostentosa. Todo eso era, al final, basura, bienes perecederos de una carne que se corrompe. Los *philosophes* eran ciegos que guiaban a ciegos, muy alejados de lo que de veras importaba, el descenso sombrío, torturante, infinitamente provechoso a las profundidades del alma misma del hombre, pecadora pero inmortal, hecha a imagen y semejanza de la naturaleza divina. Este era el ámbito de la visión interior devota del alma alemana.

Esa autoimagen alemana fue intensificándose gradualmente, alimentada por lo que podríamos denominar algo así como nacionalismo resentido. El filósofo, poeta, crítico y pastor Johan Gottfried Herder fue quizás el primer profeta totalmente claro de esta actitud y quien elevó esta autoconciencia cultural a la condición de un principio general. Herder, ensayista e historiador literario en un principio, sostenía que los valores no eran universales; toda sociedad humana, todo pueblo, en realidad toda época y toda civilización, posee sus normas e ideales únicos, un modo de vivir y de actuar y de pensar propio. No hay reglas o criterios de juicio inmutables, universales y eternos con que se puedan graduar naciones y culturas distintas en una escala única de superioridad, que situaría a los franceses (si

estuviese Voltaire en lo cierto) en la cima de la perfección humana y a los alemanes muy por debajo de ellos, en las regiones crepusculares del oscurantismo religioso, encerrados en los estrechos límites del provincianismo y de la tosca existencia rural. Cada sociedad, cada época, tiene unos horizontes culturales propios, toda nación tiene sus tradiciones propias, su carácter propio, su propio rostro. Toda nación tiene un centro de gravedad moral propio, que difiere del de todas las otras; ahí y solo ahí reside su felicidad, en atender a sus propias necesidades nacionales, a su propio carácter único.

No hay ninguna razón imperativa que obligue a imitar modelos extranjeros o a regresar a algún pasado remoto. Cada época, cada sociedad, difiere de todas las otras en sus objetivos y hábitos y valores. La visión de la historia humana como un proceso universal único de lucha por abrirse paso hacia la luz, cuyas últimas etapas y encarnaciones son inevitablemente superiores a las anteriores, en que lo primitivo es necesariamente inferior a lo refinado, es una gigantesca falsedad. Homero no es un Ariosto primitivo; Shakespeare no es un Racine rudimentario (estos ejemplos no son de Herder). Juzgar una cultura por las normas de otra indica un fallo de la imaginación y del entendimiento. Toda cultura posee atributos propios, y hay que entenderlos en sí y por sí mismos. Para comprender una cultura hay que utilizar las mismas facultades de perspicacia amistosa con que nos entendemos unos a otros, sin las que no hay ni amor ni amistad ni relaciones humanas auténticas. La actitud de un hombre hacia otro se basa, o debería basarse, en apreciar qué es él en sí mismo, en especial, no qué tiene en común con todos los demás; solo las ciencias naturales abstraen lo común, generalizan. Las relaciones humanas se basan en el reconocimiento de la individualidad, que quizá no se pueda describir de modo exhaustivo y menos aún analizar; lo mismo sucede con la comprensión de las culturas, las comunidades, las épocas, y lo que son y pretenden y creen y sufren y crean, cómo se expresan ellas mismas y se ven y piensan y actúan.

Los hombres se congregan en grupos porque tienen conciencia de lo que los une: vínculos de territorio, idioma y ascendencia comunes; esos vínculos son únicos, impalpables, definitivos. Las fronteras culturales son algo natural en el hombre, surgen de la interacción de su esencia interior y

su entorno y su experiencia histórica. La cultura griega es exclusiva e inagotablemente griega; la India, Persia, Francia, son lo que son, no otra cosa. Nuestra cultura es nuestra; las culturas son inconmensurables; cada una es como es, su valor infinito, como las almas a los ojos de Dios. Eliminar una en favor de otra, sojuzgar a una sociedad y destruir una civilización, como han hecho los grandes conquistadores, es un crimen monstruoso contra el derecho a ser uno mismo, a vivir de acuerdo con sus propios valores ideales. Si se exilia a un alemán y se lo instala en América, será desgraciado; padecerá porque uno solo puede ser feliz, puede operar libremente, entre quienes lo entienden. Estar solo es estar entre hombres que no saben lo que tú pretendes. Exilio, soledad, es hallarse entre gentes de palabras, gestos, caligrafía, ajenos a los tuyos, de conducta, actitudes, sentimientos, reacciones instintivas y pensamientos y placeres y dolores demasiado alejados de los tuyos, cuyos puntos de vista y cuya formación, cuyo tono y cualidad de vida y cuyo ser no son los tuyos. Los hombres tienen muchas cosas en común, pero no es eso lo que más importa. Lo que los individualiza y los hace lo que son, lo que hace posible la comunicación, es lo que no tienen en común con todos los demás. Las diferencias, peculiaridades, matices, el carácter individual lo son todo.

Se trata de una doctrina nueva. Herder identificaba las diferencias culturales y la esencia cultural y la idea misma de desarrollo histórico de modo muy distinto al de Voltaire. Lo que hace alemanes a los alemanes es, en su opinión, el hecho de que su modo de comer o beber, de impartir justicia, escribir poesía, rezar, enajenar la propiedad, levantarse y sentarse, obtener el alimento, vestirse, cantar, guerrear, organizar la vida política, tienen todos un cierto carácter común, una propiedad cualitativa, un diseño que es exclusivamente alemán, por el que difieren de las actividades correspondientes de los chinos o de los portugueses. Ninguno de estos pueblos o culturas es, para Herder, superior a otro, solo son diferentes; como son diferentes, tienen objetivos diferentes; en eso residen su carácter específico y su valor. Los valores, las cualidades de carácter, no son mensurables: un orden de méritos que presuponga una unidad de medida única demuestra, para Herder, una ceguera hacia lo que hace humanos a los seres humanos. No se puede hacer feliz a un alemán intentando convertirlo

en un francés de segunda. Los islandeses no serán más felices viviendo en Dinamarca ni los europeos emigrando a América. Los hombres solo pueden desarrollar plenamente sus potencialidades si siguen viviendo donde ellos y sus antepasados nacieron, hablando su idioma, viviendo sus vidas dentro del marco de las costumbres de su sociedad y su cultura. Los hombres no se crean a sí mismos: nacen en la corriente de una tradición, en un idioma sobre todo, y estos conforman sus ideas y sentimientos, que ellos no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior. Las cualidades que los hombres tienen en común no bastan para asegurar el desarrollo pleno del carácter de un hombre o de un pueblo, que depende en el mismo grado por lo menos de las características debidas al lugar, época y cultura a los que los hombres pertenecen exclusivamente; olvidar o eliminar estas características es destruir a un tiempo las almas y los cuerpos de los hombres. «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!». Para Herder, cada actuación, cada forma de vida, tiene un diseño diferente de todas las demás. La unidad natural es para él lo que llama *das Volk*, el pueblo, cuyos componentes principales son territorio y lengua, no raza ni color ni religión. Ese es el sermón que Herder predicó toda su vida (era al fin y al cabo un pastor protestante) a los pueblos de habla alemana.

Pero si esto es así, si la doctrina de la Ilustración francesa —y en realidad, el supuesto básico de Occidente, del que antes hablé, de que todos los valores verdaderos son inmutables e intemporales y universales— necesita una revisión drástica, entonces hay algo fundamentalmente erróneo en la idea de una sociedad perfecta. La razón básica de ello no se halla entre las que se esgrimían habitualmente contra las ideas utópicas —que tal sociedad no puede alcanzarse porque los hombres no son lo suficientemente sabios o hábiles o virtuosos, o no pueden alcanzar el grado necesario de sabiduría o decisión o que, marcados como están por el pecado original, no pueden alcanzar la perfección en este mundo— sino que es algo completamente distinto. La idea de la sociedad única y perfecta de toda la humanidad es contradictoria en sí misma internamente, porque la Valhalla de los alemanes es por necesidad distinta del ideal de vida futura de los franceses, porque el paraíso de los musulmanes no es el de los judíos o los cristianos, porque una sociedad en la que un francés alcanzaría una plenitud

armónica es una sociedad que podría resultarle asfixiante a un alemán. Pero si hemos de tener tantos tipos de perfección como tipos de cultura hay, con su constelación ideal de virtudes cada uno, entonces la idea misma de la posibilidad de una sociedad única perfecta es lógicamente incoherente. Este es, creo yo, el principio del ataque moderno a la idea de utopía, de utopía como tal.

El movimiento romántico de Alemania, que debió mucho al influjo del filósofo Fichte, aportó un ímpetu poderoso propio a esta *Weltanschauung* nueva y auténticamente revolucionaria. Para el joven Friedrich Schlegel, o para Tieck, o para Novalis, los valores, éticos, políticos, estéticos, no son algo objetivamente dado, no son estrellas fijas de un firmamento platónico, eterno, inmutable que los hombres solo pueden descubrir utilizando el método adecuado, intuición metafísica, investigación científica, argumentación filosófica o revelación divina. Los valores los engendra el yo humano creador. El hombre es, sobre todo, una criatura dotada no solo de razón sino de voluntad. La voluntad es la función creadora del hombre. El nuevo modelo de la naturaleza humana se establece por analogía con la nueva concepción de la creación artística, no vinculada ya a normas objetivas derivadas de una naturaleza universal idealizada («la bella natura») ni a las verdades eternas del clasicismo ni a la ley natural ni a un legislador divino. Si comparamos las doctrinas clásicas (incluso de teóricos neoclásicos tardíos, un tanto platónicos, como Joshua Reynolds o Jean-Philippe Rameau) con las de sus adversarios románticos, aflora claramente esto. Reynolds, en sus famosas lecciones sobre el Gran Estilo, decía a ese respecto que, cuando pintas a un rey ha de guiarte la idea de la realeza. David, rey de Israel, puede haber sido en vida de escasa talla y haber tenido defectos físicos. Pero no debes pintarlo así porque es un rey. Tienes que pintarlo, pues, como un personaje regio; y la realeza es un atributo inmutable, eterno, unitaria e igualmente accesible a la visión de todos los hombres, en todas las épocas, en todas partes; una especie de «idea» platónica, fuera del alcance de la visión empírica, que no se modifica con el paso del tiempo o la diferencia de perspectiva, y la tarea del pintor o el escultor consiste en atravesar el velo de la apariencia, imaginar la esencia pura de la realeza y transmitirla al lienzo, o al mármol o a la madera o a

cualquier medio que el artista decida utilizar. De modo similar, Rameau estaba convencido de que la tarea de un compositor era servirse del sonido para mostrar armonía (las proporciones matemáticas eternas encarnadas en la naturaleza de las cosas, en el gran cosmos) no dada a los oídos mortales, y que es sin embargo lo que proporciona al conjunto de sonidos musicales el orden y la belleza que el artista inspirado crea, o más bien reproduce, «imita», lo mejor que puede.

No es ese el caso de quienes están bajo el influjo de la nueva doctrina romántica. El pintor crea, no copia. No imita, no sigue normas, las hace. Los valores no se descubren, se crean; no se hallan sino que se elaboran mediante un acto de voluntad creadora e imaginativa, como obras de arte, como se crean políticas, planes, normas de vida. ¿Por la imaginación de quién, por la voluntad de quién? Fichte habla del yo, el ego; lo identifica como norma con un espíritu-mundo trascendente, infinito, del que el individuo humano es una mera expresión mortal espaciotemporal, un centro finito que toma su realidad del espíritu, con el que pretende alcanzar una unión perfecta. Otros identificaron este yo con alguna otra fuerza o espíritu suprapersonal, la nación, el yo verdadero del que el individuo es solo un elemento; o, también, el pueblo (Rousseau se acerca mucho a esto) o el Estado (como hace Hegel); o se identifica con una cultura, o el *Zeitgeist* (una idea de la que Goethe se burla mucho en *Fausto*), o una clase que encarna la marcha progresiva de la historia (como en Marx), o algún otro grupo, fuerza o movimiento igualmente intangible. Se sostiene que esta fuente un tanto misteriosa engendra y transforma valores a los que yo estoy obligado a someterme pues, en la medida en que soy, en lo mejor y más auténtico de mí, un agente de Dios, o de la historia, o del progreso, o de la nación, los identifico como propios. Esto constituye una marcada ruptura con la totalidad de la tradición previa, para la que lo verdadero y lo bello, lo noble y lo innoble, lo cierto y lo falso, deber, pecado, bien último, eran valores ideales e inalterables y, como sus opuestos, habían sido creados eternos e idénticos para todos los hombres; en la vieja fórmula, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*^[7]: el único problema era cómo llegar a conocerlos y, conocidos, seguirlos o evitarlos, obrar bien o abstenerse de obrar mal.

Pero si estos valores no son increados, sino que los generan mi cultura o mi nación o mi clase, serán distintos de los valores que genere tu cultura, tu nación, tu clase; no son universales y pueden chocar entre sí. Si los valores generados por los alemanes son distintos de los valores generados por los portugueses, si los valores generados por los antiguos griegos son diferentes de los de los franceses modernos, entonces, una relatividad más honda que cualquiera que hubiesen enunciado los sofistas o Montesquieu o Hume destruirá el universo intelectual y moral único. Aristóteles, proclamó Herder, es «de ellos»... Leibniz es «nuestro». Leibniz habla para nosotros los alemanes, no Sócrates ni Aristóteles. Aristóteles fue un gran pensador, pero no podemos retornar a él: su mundo no es el nuestro. Así, tres cuartos de siglo después, se afirmó que si mis auténticos valores son la expresión de mi clase (la burguesía) y no de la clase de ellos (el proletariado), entonces no puede ser cierta la idea de que son compatibles entre sí todos los valores, todas las soluciones verdaderas a los problemas, puesto que mis valores chocarán inevitablemente con los tuyos, porque los valores de mi clase no son los valores de la tuya. Lo mismo que los valores de los antiguos romanos no son los de los italianos modernos, así también el mundo moral del cristianismo medieval no es el de los demócratas liberales y, sobre todo, el mundo de los trabajadores no es el de sus patronos. La idea de un bien común, válido para toda la humanidad, se basa en un error cardinal.

La noción de que existe una esfera celestial y cristalina, a la que no afecta el mundo del cambio y la apariencia, en la que las verdades matemáticas y los valores morales o estéticos forman una armonía perfecta, garantizada por vínculos lógicos indestructibles, pasa a abandonarse, o en el mejor de los casos a ignorarse. Esto es algo que está en el núcleo del movimiento romántico, cuya expresión extrema es la autoafirmación de la personalidad creadora del individuo como el creador de su propio universo; es el mundo de los que se rebelan contra la norma, de los artistas libres, los forajidos satánicos, los proscritos byronianos, la «generación pálida y febril» ensalzada por los escritores románticos alemanes y franceses de principios del siglo XIX, los tormentosos héroes prometeicos que rechazan las leyes de su sociedad, decididos a realizarse y expresarse a sí mismos libremente pese a quien pese.

Quizás esto pueda haber sido un tipo de ensimismamiento romántico exagerado, y a veces histérico, pero su esencia, las raíces de las que surgió, no se desvaneció al debilitarse la primera oleada del movimiento romántico, y se convirtió en la causa del desasosiego permanente, la angustia en realidad, de la conciencia europea, tal como se ha mantenido hasta el presente. No hay duda de que la noción de una solución armoniosa de los problemas de la humanidad, incluso en teoría, y en consecuencia del concepto mismo de utopía, es incompatible con la interpretación del mundo humano como una lucha de voluntades perpetuamente nuevas y en conflicto incesante, individuales o colectivas. Ha habido tentativas de contener esta peligrosa marea. Hegel, y después de él, Marx intentaron volver a un esquema histórico racional. Existe para ambos una marcha de la historia, una ascensión única de la humanidad de la barbarie a la organización racional. Ambos admiten que la historia es la narración de luchas y choques, pero estos se resolverán al final. Se deben a la dialéctica particular de autodesarrollo del espíritu-mundo, o del progreso tecnológico, que crea división del trabajo y guerra de clases; pero estas «contradicciones» constituyen los factores que son indispensables ellos mismos para el movimiento hacia delante que culminará en un todo armonioso, la superación final de las diferencias en la unidad, concebida como un progreso infinito hacia un objetivo trascendente, en el caso de Hegel, o una sociedad racional alcanzable, en el de Marx. Para estos pensadores, la historia es un drama en el que hay adversarios violentos. Se producen tribulaciones terribles, choques, batallas, destrucción, sufrimiento sobrecogedor; pero la historia tiene, ha de tener, un final feliz. Para los pensadores utópicos de esta tradición, el final feliz es una serenidad intemporal, el resplandor de una sociedad estática, libre de conflictos después de haberse extinguido el Estado y haberse esfumado toda autoridad constituida: una anarquía pacífica en la que los hombres son racionales, solidarios, virtuosos, felices y libres. Se trata de un intento de nadar y de guardar la ropa: aceptar el conflicto inevitable pero creer que es, a la vez que inevitable, una etapa temporal en el camino hacia la autorrealización plena total de la humanidad.

Pero las dudas persisten, y lo han hecho desde que los racionalistas lanzaron su reto. Esta es la herencia inquietante del movimiento romántico; ha penetrado en la conciencia moderna pese a todas las tentativas de eliminarla o sortearla, o desecharla explicándola como un mero síntoma del pesimismo de una burguesía atribulada porque sabe que se aproxima ineludiblemente su fin pero es incapaz de afrontarlo. Desde entonces, la «filosofía perenne», con sus verdades objetivas inalterables basadas en la percepción de un orden eterno tras el caos de las apariencias, se ha visto forzada a ponerse a la defensiva ante los ataques de relativistas, pluralistas, irracionalistas, pragmáticos, subjetivistas y de ciertos tipos de empirismo; y, con su decadencia, pierde su poder persuasivo la noción de la sociedad perfecta que procede de esta gran visión unitaria. A partir de ese momento, los que creen que es posible la perfección social suelen ser acusados por sus adversarios de intentar imponer un orden artificial a una humanidad reacia, de intentar encajar a seres humanos, como ladrillos, en una estructura preconcebida, de meterlos a la fuerza en lechos de Procrustes y de viviseccionar hombres vivos para materializar un programa que se defiende fanáticamente. De ahí la protesta (y las antiutopías) de Aldous Huxley, de Orwell o de Zamiatin (en la Rusia de principios de la década de 1920), que pintaron un cuadro horripilante de una sociedad sin fricciones en que las diferencias entre seres humanos se hallan, en la medida de lo posible, eliminadas, o al menos reducidas, y la pauta polícroma de la variedad de los ideales, las inclinaciones y los temperamentos humanos (en suma, el fluir de la vida) se reduce brutalmente a la uniformidad, comprimida en una camisa de fuerza social y política que daña y que mutila y acaba por aplastar a los hombres en nombre de una teoría monista, un sueño de un orden estático, perfecto. Este es el núcleo básico de la protesta contra el despotismo uniformador que Tocqueville y J. S. Mill creían que amenazaba a la humanidad.

Nuestra época ha sido testigo del choque de dos puntos de vista incompatibles: uno es el de los que creen que existen valores eternos, que vinculan a todos los hombres, y que los hombres no los han identificado o comprendido todos aún por carecer de la capacidad, moral, intelectual o material necesaria para captar ese objetivo. Puede ser que nos hayan

privado de este conocimiento las leyes de la propia historia: según una interpretación de esas leyes, es la lucha de clases la que ha falseado nuestras relaciones mutuas hasta el punto de cegar a los hombres e impedirles ver la verdad, imposibilitando con ello una organización racional de la vida humana. Pero ha habido progreso suficiente para permitir a algunas personas ver la verdad; a su debido tiempo, la solución universal quedará clara para la generalidad de los hombres; entonces se acabará la prehistoria y empezará una historia verdaderamente humana. Eso sostienen los marxistas, y quizás otros profetas socialistas y optimistas. Pero no lo aceptan los que afirman que los deseos, puntos de vista, dotes y temperamentos de los hombres difieren permanentemente entre sí, que la uniformidad mata; que los hombres solo pueden vivir vidas plenas en sociedades que tienen una textura abierta, en las que la variedad no se tolera simplemente sino que se aprueba y se estimula; que el desarrollo más fecundo de las potencialidades humanas solo puede alcanzarse en sociedades en las que haya una amplia gama de opiniones —libertad para lo que J. S. Mill llamó «experimentos vitales»^[8]—, en las que haya libertad de pensamiento y de expresión, en las que puntos de vista y opiniones choquen entre sí, sociedades en las que los roces y hasta los conflictos estén permitidos, aunque con reglas para controlarlos e impedir la destrucción y la violencia; esa sujeción a una sola ideología, por muy razonable e imaginativa que sea, arrebató a los hombres la libertad y la vitalidad. Quizá fuese esto lo que quería decir Goethe cuando, después de leer *Système de la nature* de Holbach (una de las obras más famosas del materialismo francés del siglo XVIII, que abogaba por una especie de utopía racionalista), dijo que no podía entender cómo podía aceptar alguien una cosa tan gris, tan lúgubre, tan cadavérica, tan vacía de humanidad, de arte, de vida, de color. Para los que abrazan este individualismo de tinte romántico, lo que importa no es la base común sino las diferencias, no el uno sino los muchos; para ellos el ansia de unidad (la regeneración de la humanidad por la recuperación de una inocencia y una armonía perdidas, regresar de una existencia fragmentada al todo universal) es un espejismo infantil y peligroso: eliminar toda diversidad y hasta todo conflicto en pro de la uniformidad es, para ellos, eliminar la vida misma.

Estas doctrinas no son compatibles entre sí. Son viejos adversarios; en su disfraz moderno dominan ambas a la humanidad hoy, normas burocráticas frente a «hacer cada uno lo suyo»; buen gobierno frente a autogobierno; seguridad frente a libertad. A veces una exigencia se convierte en su contraria: la de democracia participativa en opresión de minorías, medidas para establecer la igualdad social aplastan la autodeterminación y ahogan el talento individual. Codo a codo con estos choques de valores persiste un sueño secular: hay, ha de haber (puede hallarse) una solución final a todos los males humanos; puede alcanzarse; por la revolución o por medios pacíficos, habrá de llegar sin duda alguna, y entonces todos los hombres, o la inmensa mayoría, serán virtuosos y felices, sabios, buenos y libres; si puede lograrse esa situación, que una vez alcanzada durará eternamente, ¿qué individuo cuerdo podría querer volver a la desdicha de los vagabundeos de los hombres por el desierto? Si eso es posible, entonces ningún precio puede ser excesivo para lograrlo; ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción será demasiado alto si ese, y solo ese, es el precio de la salvación definitiva de todos los hombres. Este convencimiento otorga amplia licencia para infligir sufrimientos a otros hombres, siempre que se haga por motivos puros y desinteresados. Pero si uno cree que esta doctrina es una ilusión, aunque solo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el que estén armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos —al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros— y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos. Pero esto no es, *prima facie*, un programa terriblemente emocionante: un sermón liberal que recomienda maquinaria diseñada para impedir que las personas se hagan demasiado daño entre ellas, dando a cada grupo humano espacio suficiente para alcanzar sus propios fines particulares, únicos, idiosincrásicos, sin interferir demasiado en los fines de otros, no es un grito de guerra

apasionado que inspire a los hombres sacrificio y martirio y hazañas heroicas. Pero debería adoptarse, aún podría impedir la destrucción mutua y, al final, preservar el mundo. Immanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que «de la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca nada recto». Y por esa razón no hay solución perfecta posible en los asuntos humanos, no solo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla probablemente conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso.

GIAMBATTISTA VICO Y LA HISTORIA CULTURAL

I

Una de las principales preocupaciones del hombre ha sido, desde hace mucho, el estudio de su propio pasado. Esto ha obedecido a varios motivos, algunos de los cuales analizó Nietzsche en un ensayo famoso: orgullo, el deseo de glorificar los triunfos de la tribu, nación, iglesia, raza, clase, partido; el deseo de fomentar los vínculos de solidaridad en una sociedad determinada (todos somos hijos de Cadmo); la fe en las tradiciones sagradas de la tribu, solo a nuestros antepasados se les otorgó la revelación de los verdaderos fines de la vida, del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, de cómo debería uno vivir, de acuerdo con qué; y, asociado con esto, un sentimiento de mérito colectivo, la necesidad de saber, y enseñar a otros a entender, el tipo de sociedad que somos y hemos sido, la textura de las relaciones a través de las cuales se ha expresado nuestro genio colectivo y solo por las cuales puede operar.

Hay un criterio ético: la historia nos proporciona auténticos ejemplos (y ejemplares) de virtud y de vicio, ilustraciones expresivas de qué hacer y qué evitar, una galería de héroes y malvados, los sabios y los necios, los triunfadores y los fracasados; la historia se considera en este caso, en primer término, una escuela de moral, como afirmaba, por ejemplo, Leibniz, o de política experimental, como creía Joseph de Maistre (y quizá Maquiavelo).

Luego están también los que buscan un esquema en la historia, la realización gradual de un plan cósmico, la obra del Artífice Divino que nos ha creado y ha creado todo lo que existe en función de un propósito universal, que nos está oculto, quizá, porque somos demasiado débiles o pecadores o necios, pero real e inalterable, con contornos que pueden determinar, aunque imperfectamente, aquellos que tienen ojos para ver. Una de las formas de esta visión es la concepción de la historia como un drama cósmico que, según ciertas doctrinas, debe culminar en un desenlace final más allá de las fronteras de la historia y del tiempo, en una transfiguración espiritual total que la inteligencia humana, finita, no puede captar en su plenitud. Según otros, la historia es un proceso cíclico que conduce a una cúspide de triunfo humano, luego a la decadencia y al colapso, tras lo cual se inicia otra vez todo el proceso. Se asegura que solo este esquema da sentido al proceso histórico, si no, ¿qué puede ser? ¿El mero juego de combinaciones y divisiones al azar, una sucesión mecánica de causas y efectos?

Hay también quienes creen en la posibilidad de una ciencia sociológica para la que los hechos históricos son los datos, los cuales, una vez que hayamos descubierto las leyes que rigen el cambio social, nos permitirán predecir el futuro y retrodecir el pasado: se trata de la concepción de la historia como una colección sistemática de observaciones que se atiene a una sociología científica desarrollada de modo muy parecido a como las observaciones del cielo de Tycho Brahe se atenían a las leyes descubiertas por Kepler o Galileo, un instrumento nuevo y poderoso que hace innecesario volver a la mera acumulación de tales datos salvo para verificar hipótesis concretas. Esa era la esperanza de positivistas decimonónicos como Comte o Buckle, que creían en la posibilidad, y en la necesidad, de una ciencia natural de la historia creada con métodos análogos en esencia a los de las ciencias, si no de las físicas, sí al menos de las biológicas.

Hay también quienes no atribuyen al estudio de la historia mejor motivo que el de la simple curiosidad por el pasado, la búsqueda de conocimiento por el conocimiento en sí, el deseo de saber lo que pasó y cuándo y por qué, sin que haya necesidad de extraer conclusiones generales ni de formular leyes.

Por último, y no podemos considerarlo por ello lo menos importante, está la ambición de los que quieren saber cómo nosotros, la generación actual, llegamos a ser lo que somos, quiénes han sido nuestros antepasados, qué han hecho, cuáles fueron las consecuencias de sus actividades, de qué naturaleza fue la interacción de estas actividades, cuáles eran sus esperanzas y temores y objetivos, y las fuerzas naturales con las que tuvieron que enfrentarse; pues parece evidente que solo los bárbaros no sienten curiosidad sobre los orígenes de sus propias formas de vida y de civilización, su lugar en el orden del mundo según lo determinan las experiencias precedentes de sus antepasados, así como la identidad misma de estos antepasados, que es lo único que puede proporcionar un sentido de identidad a sus descendientes.

Esta última razón para el estudio de la historia surge del deseo de conocerse a sí mismo, algo que, aunque implícito en autores anteriores, solo salió a la superficie en el siglo XVIII, sobre todo entre pensadores de Occidente que reaccionaban contra una doctrina básica de la Ilustración francesa, la influencia dominante entonces en la mayoría de los intelectuales europeos. Consistía esta en la creencia de que se había hallado al fin un método de validez universal para resolver los interrogantes fundamentales que habían asediado a los hombres en todos los tiempos: cómo determinar qué era verdadero y qué era falso en cada una de las áreas del conocimiento; sobre todo, cuál era la vida adecuada que deberían llevar todos los hombres para alcanzar los objetivos que siempre habían perseguido: vida, libertad, justicia, felicidad, virtud, el pleno desarrollo de las facultades humanas de un modo armonioso y creador. Este método se basaba en la aplicación de aquellas normas racionales (es decir, científicas) que habían proporcionado en el siglo anterior soluciones tan espectaculares en los campos de las matemáticas y de las ciencias naturales a los problemas morales, sociales, políticos y económicos de la humanidad, oscurecidos hasta entonces por la ignorancia y el error, la superstición y el prejuicio, difundidos en gran medida deliberadamente por sacerdotes, príncipes, clases dominantes, burócratas y aventureros ambiciosos que propagaban falsedades con el fin de mantener a los hombres sometidos a su voluntad.

Voltaire, el mayor publicista de la Ilustración, incluso cuando abogaba por la ampliación de la investigación histórica para que abarcase las actividades sociales y económicas y sus efectos, creía firmemente que los únicos temas dignos de estudio histórico eran las cimas, no los valles, de los logros de la humanidad. No tenía duda alguna respecto a cuáles eran: la Atenas de Pericles, la Roma del final de la república y de los inicios del principado, la Florencia del Renacimiento y Francia durante el reinado de Luis XIV. Esas eran las mejores horas de la humanidad, en las que los fines verdaderos, los únicos verdaderos, los que persiguieron los hombres sabios de todos los tiempos —en arte, en pensamiento, en moral y costumbres—, rigieron la vida de los Estados y de los individuos por igual. Estos fines eran intemporales y universales, los conocían todos los hombres razonables —los que utilizaban los ojos para ver—, eran inmunes al cambio y a cualquier género de evolución histórica. Igual que las soluciones a los problemas de las ciencias naturales podían aclararse de una vez por todas, igual que los teoremas de la geometría, las leyes de la física y de la astronomía eran inmunes a los cambios de opinión humanos y a las formas de vida, así, hasta cierto punto, en principio, podían hallarse igualmente soluciones claras y definitivas a problemas humanos.

Hasta Montesquieu, que creía en la variedad inevitable de costumbres y puntos de vista, debidos principalmente a la influencia de factores físicos y de instituciones humanas determinadas por ellos, daba por supuesto sin embargo que los objetivos básicos de la humanidad eran idénticos en todas las épocas, en todas partes, aun a pesar de que las formas particulares que adoptaban en diversos ambientes y sociedades difiriesen inevitablemente, de modo que no podía llegar a elaborarse con éxito ninguna legislación uniforme para todas las sociedades humanas. La noción misma de progreso entre los *philosophes* del siglo XVIII, fuesen estos sus adalides optimistas, como Condorcet o Helvecio, o los asaltasen dudas respecto a sus posibilidades, como en los casos de Voltaire y Rousseau, entrañaba la idea de que la luz de la verdad, *lumen naturale*, era en todas partes y siempre la misma, aunque los hombres fuesen a menudo demasiado malvados o estúpidos o débiles para descubrirla, o, si la descubrían, para vivir sus vidas guiados por su resplandor.

Para Voltaire, los períodos oscuros de la historia humana no merecían en realidad la atención de los hombres inteligentes. La finalidad de la historia es para él impartir verdades instructivas, no satisfacer una curiosidad inútil, y esto solo puede lograrse estudiando los triunfos de la razón y la imaginación, no los fracasos. «Si lo único que tienes que decirnos — afirmaba— es que un bárbaro sucedió a otro en las orillas del Oxus o el Ixiartes, ¿qué provecho le proporcionas al público?»^[1] ¿Quién desea saber que «Quancum sucedió a Kincum y Kicum sucedió a Quancum»?^[2] ¿Quién desea información sobre Salmanazar o Marduk-apal-iddina?^[3] Los historiadores no deben atestar las mentes de sus lectores con los absurdos de la religión, los desvaríos de necios y salvajes o las invenciones de los bribones, salvo que se trate de historias aleccionadoras que prevengan a la humanidad contra los horrores de la barbarie y la tiranía. Este enfoque profundamente antihistórico de la naturaleza de los hombres y de las sociedades es bastante común en el siglo XVIII, y se debe en parte al éxito espectacular de las ciencias exactas en el siglo anterior, que llevó a Descartes, por ejemplo, a considerar el estudio de la historia como algo indigno de hombres inteligentes interesados en el progreso del conocimiento objetivo, que difícilmente podría esperarse en aguas tan cenagosas. La idea de que la verdad es una e indivisa, y la misma para todos los hombres en todas partes en todas las épocas, ya se halle en las proclamaciones de libros sagrados, la sabiduría tradicional, la autoridad de las Iglesias, mayorías democráticas, observación y experimentación realizadas por especialistas cualificados, o las convicciones de gentes sencillas no corrompidas por la civilización, esta idea, en una u otra forma, es fundamental en el pensamiento de Occidente, que procede de Platón y de sus discípulos.

No es que no se la combatiera nunca. Aparte de los escépticos de la Grecia y la Roma antiguas, la rebelión contra la autoridad papal llevó a algunos de los reformadores del siglo XVI (sobre todo los juristas protestantes que había entre ellos) a sostener que las diferencias entre las distintas tradiciones culturales eran tan importantes como lo que tenían en común, si es que no más. Juristas como Hotman en Francia y Coke y Matthew Hale en Inglaterra, que rechazaban la autoridad universal de

Roma, desarrollaron las bases del punto de vista según el cual lo mismo que las costumbres, modos de vida y actitudes diferían, lo hacían también, necesariamente, las leyes y normas de acuerdo con las cuales vivían las diversas sociedades, y que esto indicaba diferencias básicas y profundas en su desarrollo como entidades sociales diferentes y a veces ampliamente discrepantes. Estos juristas contribuyeron de ese modo a la noción de diversidad cultural.

La misma noción de culturas —de la interconexión de actividades diversas de los miembros de una comunidad dada; de los vínculos que existen entre sistemas legales, religiones, artes, ciencias, costumbres y, sobre todo, idiomas, así como mitos y leyendas y formas rituales de comportamiento, y de unirlos en formas de vida identificables con valores e ideales diferentes—, toda esta idea, en su forma explícita, plenamente consciente, no es muy antigua. Debe mucho al despertar del interés por el mundo clásico de Grecia y Roma durante el Renacimiento italiano, cuando las diferencias obvias y profundas entre sus propias sociedades y las del período clásico atrajo la atención de los estudiosos y de los influidos por ellos hacia la posibilidad de que hubiese más de una civilización humana verdadera. Paradójicamente, la idea misma de una restauración, el deseo de revivir los esplendores de Grecia y Roma después de la noche oscura de la Edad Media, de reorganizar la vida de acuerdo con los principios eternamente válidos que se consideraba regían la civilización clásica, cedió terreno poco a poco, a medida que fue aumentando el conocimiento del pasado, precisamente a su opuesta, la percepción de las diferencias insalvables de actitud y conducta (y normas y principios) entre sociedades antiguas y modernas.

Una serie de autores que abordaron el tema histórico en Francia en el siglo XVI, hombres como Vignier, La Popelinière, Le Caron, Bodin, sostenían que el estudio de las antigüedades (costumbres, mitos, ritos religiosos, idiomas, así como inscripciones, monedas, obras de arte y, por supuesto, monumentos literarios) aportaba los datos en que podía basarse la reconstrucción de culturas enteras. Sin embargo, el punto de vista según el cual todas las culturas elevadas eran otras tantas ramas del mismo gran árbol de la ilustración (que el programa humano era básicamente un solo

movimiento hacia adelante, interrumpido por períodos en que retrocedía y se colapsaba pero sin destruirse nunca, constantemente renovado, acercándose siempre un poco más a la victoria final de la razón) siguió dominando en general el pensamiento de Occidente. Historiadores y juristas, principalmente protestantes, que destacaban las diferencias casi insalvables entre lo nuevo y lo viejo, entre romanos y francos, siguieron poniendo en entredicho este supuesto. Empezó a estudiarse lo remoto, lo exótico, con una actitud seria y comprensiva. Se destacaron las diferencias entre Oriente y Occidente, entre Europa y las Américas, pero se trabajó poco en la elaboración de historias concretas o análisis de estas sociedades distintas, que fascinaban a estudiosos y viajeros precisamente por lo diferentes que eran de las suyas.

Un progreso importante en esta dirección fue el que lograron los primeros adversarios de los mandarines literarios del París del siglo XVIII, que criticaron a los que consideraban que debía juzgarse el pasado por su grado de aproximación, en la teoría y en la práctica, a los cánones del gusto de sus propios tiempos ilustrados. Encontramos así estudiosos británicos y suizos de los primeros años del siglo que empezaron a investigar leyendas, sagas, poesía antigua, históricamente, como vehículos de autoexpresión de pueblos concretos. Estos críticos sostenían que los poemas homéricos, las canciones de los nibelungos, las sagas nórdicas, debían su fuerza y su belleza a los rasgos peculiares de las sociedades que, en sus tiempos y espacios propios, los habían creado. El profesor regio de hebreo de la Universidad de Oxford, el obispo Lowth, hablaba del Antiguo Testamento como la epopeya nacional de los habitantes de la antigua Judea, que no debía juzgarse con los criterios extraídos de Sófocles o Virgilio, Racine o Boileau.

El defensor más famoso de este punto de vista es el poeta y crítico alemán Johann Gottfried Herder, que destacó y ensalzó el carácter único de las culturas nacionales, sobre todo su carácter inconmensurable, las diferencias en los criterios con que podían entenderse y juzgarse. Vivió toda su vida fascinado precisamente por la variedad de las vías de desarrollo de la civilización, del pasado y del presente, europeas y asiáticas, de las que aportaba pruebas concretas muy convincentes el nuevo interés por la

erudición oriental, por los idiomas de la India y de Persia. Esto estimuló, por otra parte, a la escuela alemana de jurisprudencia, opuesta también a las pretensiones de la racionalidad intemporal, a la afirmación de validez universal, fuese del derecho romano o del *Code Napoléon*, o de los principios proclamados por la Revolución francesa y sus aliados en otros países. A veces la oposición a la autoridad de una ley natural inmutable única, la formulase la Iglesia católica o las *lumières* francesas, tendía a adoptar formas sumamente reaccionarias, justificando la opresión, la norma arbitraria y desigualdades e injusticias de diverso género. Sin embargo, la otra cara de esta moneda era que atraía la atención hacia la rica diversidad de las instituciones humanas y las profundas diferencias de punto de vista y de experiencia que las informaban y las dividían y, sobre todo, la imposibilidad de reducirlas a un esquema único, o incluso a desviaciones de un esquema de tipo sistemático de este género.

Es importante subrayar a este respecto que la historia de las ideas ofrece pocos ejemplos de un cambio tan espectacular de enfoque como el del nacimiento de la nueva creencia no tanto en la inevitabilidad como en el valor y la importancia de lo singular y de lo único, de la variedad en cuanto tal; y la convicción correspondiente de que hay algo represivo y profundamente poco atractivo en la uniformidad; que mientras que la variedad es un síntoma de vitalidad, lo opuesto es monotonía aburrida y muerta. En realidad esta idea, este sentimiento, que ahora nos parece tan natural, no es compatible con una visión del mundo según la cual la verdad es una en todas partes, mientras que el error es múltiple; que el estado ideal es aquel en que existe una armonía total, mientras que las diferencias de puntos de vista o de opinión insuperables en apariencia son un síntoma de imperfección, de incoherencia debida a error o ignorancia o debilidad o vicio. Sin embargo, esa especie de culto a la unidad es la base del platonismo y de mucho pensamiento posterior, en el cristianismo y en el judaísmo, y en no menor medida en el Renacimiento y en la Ilustración, profundamente influida por el progreso triunfal de las ciencias naturales. Hasta Leibniz, que creía en la plenitud, en el valor de la mayor variedad posible de especies, daba por supuesto que debían ser compatibles entre sí; hasta Pericles, que en la versión que da Tucídides de su oración fúnebre

compara la rígida estructura del Estado militarizado de Esparta desfavorablemente con la textura más flexible de la vida ateniense, deseaba sin embargo una ciudad armoniosa, a cuya preservación y mejora debían dedicar conscientemente sus energías todos sus habitantes. Aristóteles admitía que eran inevitables algunas diferencias de enfoque y de carácter, pero no ensalzaba esto como una virtud y se limitaba a reconocerlo como una parte inalterable de la naturaleza humana. En cuanto al máximo paladín de la variedad del siglo XVIII, Herder, que creía apasionadamente que cada cultura tenía una contribución propia insustituible que hacer al progreso de la especie humana, incluso él creía que no tenía que haber inevitablemente (en realidad, no debería haber) ningún conflicto entre estas aportaciones diferentes, que su función era enriquecer la armonía universal entre naciones e instituciones, para la que habían sido creados los hombres por Dios o por la Naturaleza. Ninguna doctrina que tenga como núcleo central una concepción monista de la verdad y lo bueno y lo bello, o una teleología según la cual todo conspira hacia una solución final armónica (un orden final en el que se resolverán todas las aparentes confusiones e imperfecciones de la vida del mundo), ninguna doctrina de este género puede aceptar la variedad como un valor independiente en sí a alcanzar; pues la variedad entraña la posibilidad de conflicto de valores, de alguna incompatibilidad insalvable entre los ideales o, en realidad, los objetivos inmediatos, de hombres plenamente realizados e igual de virtuosos.

Este culto a una variedad rica fue, sin embargo, lo que constituyó el núcleo básico del movimiento romántico, tanto en el arte como en la filosofía. A mí me parece que esto ha conducido a algo así como si se hubiese esfumado la noción misma de verdad objetiva, al menos en la esfera normativa. Prescindiendo de lo que pudiera suceder en ciencias naturales, lo que importaba en el campo de la ética, la política, la estética era la autenticidad y la sinceridad en la persecución de los objetivos interiores; esto se aplicaba por igual a individuos y grupos, a Estados, naciones, movimientos. Donde el fenómeno resulta más patente es en la estética del romanticismo, donde a una idea de modelos eternos, una visión platónica de belleza ideal, que el artista intenta transmitir, aunque imperfectamente, al lienzo o en sonido, la sustituye una creencia apasionada

en la libertad espiritual, en la creatividad del individuo. El pintor, el poeta, el compositor no muestran un espejo que refleja la naturaleza, aunque sea ideal, sino que inventan; no imitan (la doctrina de la mimesis), sino que crean no solo los medios sino los objetivos que persiguen; estos objetivos representan la autoexpresión de la propia visión única, interior del artista, y marginarla respondiendo a las exigencias de una voz «externa» (Iglesia, Estado, opinión pública, familia, amigos, árbitros del gusto) es un acto de traición a lo único que justifica su existencia para los que son en algún sentido creadores.

Este voluntarismo y este subjetivismo, cuyo más apasionado profeta es el verdadero padre del romanticismo, Johann Gottlieb Fichte, condujo, claro, al final, a la anarquía y el irracionalismo incontrolados, la autoembriaguez byroniana, el culto al marginado sombrío, siniestro y fascinante, el enemigo del orden establecido, el héroe satánico, Caín, Manfred, el Giaour [infiel], Melmoth, a quienes no les importa lo que pueda costar en felicidad o en vidas humanas su orgullosa independencia. En el caso de naciones, este rechazo de la noción misma de valores universalmente válidos tendía a veces a inspirar nacionalismo y patriotía agresiva, la glorificación del individuo intransigente o la autoafirmación colectiva. En sus formas extremas adoptaba formas criminal y violentamente patológicas y culminaba en el abandono de la razón y de todo sentido de la realidad, con consecuencias morales y políticas a menudo monstruosas.

Sin embargo, en su fase inicial, este mismo movimiento señaló el comienzo de una gran ampliación de los conocimientos históricos por la que el desarrollo de la civilización humana se concibió no como un movimiento lineal único, que ascendía y luego decaía, ni como un movimiento dialéctico de opuestos en conflicto que se superaba siempre en una síntesis superior, sino como la comprensión de que las culturas son muchas y diversas, y de que cada una de ellas expresa escalas de valoración distintas de las otras y a veces incompatibles con ellas, aunque susceptibles de ser entendidas, es decir, de que las vean observadores dotados de una penetración histórica suficientemente aguda y solidaria, como modos de vida a los que los seres humanos podrían atenerse manteniéndose

plenamente humanos. El principal exponente oficialmente reconocido de este punto de vista fue Herder; pero quizá quien lo dotase primero de cuerpo y de sustancia fuese Walter Scott. Sus mejores novelas históricas presentaron por primera vez individuos, clases y en realidad sociedades enteras, en su totalidad, como personajes plenamente logrados, no como figuras en un escenario, como los tipos bidimensionales generalizados de Tito Livio o Tácito e incluso de Gibbon y de Hume. Los personajes de Scott son, como norma, hombres y mujeres en cuyos puntos de vista y sentimientos y motivos puede entrar el lector; Scott es el primer escritor que logra lo que predicó Herder: transmitir un mundo que el lector aprecia como tan pleno como el suyo propio, igual de real aunque profundamente distinto, pero no tan remoto como para que no se entienda como entendemos a contemporáneos cuya vida y carácter difieren notablemente de los nuestros. No se ha investigado suficiente la influencia de Scott en la forma de escribir la historia. Ver el pasado a través de los ojos de los que lo vivieron, desde dentro, por así decirlo, y no simplemente como una sucesión de datos y acontecimientos y personajes distantes en un desfile que se describe desde un punto de observación externo privilegiado como material para un tratamiento estadístico o narrativo, ser capaz de llegar a entender de este modo, aunque sea con considerable esfuerzo, es pretenderse capaz de algo que difícilmente podrían haberse planteado antes de la época moderna historiadores interesados por la verdad.

Puede que Herder fuese el descubridor efectivo de la naturaleza de este tipo de intuición imaginativa, pero quien concibió primero en términos concretos su posibilidad, y aportó ejemplos de cómo podía aplicarse ese método, fue un pensador italiano de principios del siglo XVIII, Giambattista Vico. La principal obra de Vico permaneció en el anonimato, salvo para un puñado de italianos y para los escasos franceses a los que, años después, les hablaron de él los italianos, hasta que Jules Michelet se tropezó con él a principios del siglo pasado, se entusiasmó y ensalzó sus méritos por toda Europa.

II

Vico es el padre del concepto moderno de cultura y de lo que podríamos llamar pluralismo cultural, de acuerdo con el cual cada cultura auténtica tiene una visión única propia, una escala de valores propia, a la que, en el curso del desarrollo, acaban desplazando otras visiones y valores, pero nunca del todo: es decir, los sistemas de valores anteriores no llegan a resultar totalmente ininteligibles para las generaciones subsiguientes. Vico, a diferencia de relativistas como Spengler o Westermarck, no supone a los hombres encapsulados dentro de su época o su cultura propias, aislados en una casa sin ventanas e incapaces por ello de entender otras sociedades y períodos cuyos valores pueden diferir notablemente de los suyos y pueden resultarles extraños o repugnantes. Tenía la convicción arraigada de que lo que habían hecho los hombres, podían entenderlo otros hombres. Descifrar el significado de conductas o idiomas diferentes a los nuestros puede exigir una cuantía inmensa de doloroso esfuerzo. Pero, según Vico, si el término humano significa algo, tiene que haber suficiente en común a todos esos seres para que sea posible, con un esfuerzo suficiente de la imaginación, entender lo que debió parecerles el mundo a criaturas muy alejadas en el espacio o en el tiempo que practicaron determinados ritos y utilizaron ciertas palabras y crearon ciertas obras de arte como medios naturales de autoexpresión con los que intentaban entender e interpretar para sí mismos su mundo.

El método de Vico es, fundamentalmente, el mismo tipo de método que utilizan los antropólogos sociales más modernos para intentar comprender la conducta y las elaboraciones imaginativas de tribus primitivas (o lo que queda de ellas), cuyos mitos e historias y metáforas y símiles y alegorías no rechazan como disparates absurdos, confusión mental de bárbaros irracionales e infantiles (como podía hacer el siglo XVIII), sino que buscan ante todo una clave que les permita acceder a sus mundos, ver con sus ojos, recordar que los hombres (como dijo un filósofo posterior) son para sí mismos sujetos y objetos a la vez. Así, abordan a los primitivos no como criaturas a las que solo puede describirse pero cuyos motivos no se pueden

entender (plantas o animales, cuya conducta solo pueden explicar las leyes de la física o la biología), sino como seres humanos emparentados con nosotros, habitantes de un mundo en el que esa conducta y esas palabras pueden interpretarse como respuestas inteligibles a la condición natural en la que se hallan y que pretenden comprender. En cierto modo, la mera existencia de una variedad extraordinaria de lenguajes muy distintos, a veces entre sociedades vecinas (como, por ejemplo, en el Cáucaso o en islas del Pacífico), es en sí mismo un índice o, podríamos decir, un modelo de la variedad irreductible de la autoexpresión humana, de manera que, incluso en el caso de idiomas emparentados, la traducción completa de uno a otro es en principio imposible; y la brecha (indicativa de diferencias en el modo de percepción y de actuación) es a veces realmente muy grande.

Este enfoque no difiere tanto, en realidad, de lo que entraña cualquier acto de comprensión de otros, de sus palabras, sus miradas, sus gestos, que nos transmiten sus intenciones y aspiraciones. Solo podemos recurrir a métodos puramente científicos de desciframiento cuando se rompe la comunicación; formulamos hipótesis e intentamos verificarlas, determinar la autenticidad de documentos, las fechas de objetos antiguos, el análisis de los materiales de los que están hechos, hasta qué punto un testimonio es fidedigno, las fuentes de información y cosas parecidas. Para todo esto podemos recurrir a métodos científicos normales y no al tipo de conjetura inspirada que ha de figurar inevitablemente en cierto grado en toda tentativa de entender lo que debe haber sido vivir en una situación dada en una época concreta, tener que luchar con las fuerzas de la naturaleza o con otros hombres, apreciar cómo veían las cosas los que creían en la eficacia de la hechicería, los encantamientos, los sacrificios para aplacar a los dioses o para hacer la naturaleza más dócil a la voluntad humana.

Como nuestros antepasados eran hombres, Vico supone que sabían, como sabemos nosotros, lo que es amar y odiar, tener esperanza y temer, desear, rezar, luchar, traicionar, oprimir, estar oprimido, rebelarse. Lo que Vico conocía mejor era el derecho romano y la historia romana; en consecuencia, muchos de sus ejemplos proceden de la historia y de la legislación de la Roma antigua. Sus etimologías son a veces fantásticas, pero su exposición de las circunstancias económicas que, según su punto de

vista, conducían a un tipo u otro de legislación en lo que él considera una guerra de clases continua entre patricios y plebeyos es un gran avance respecto a teorías anteriores. Los datos históricos pueden ser erróneos, absurdos incluso, el conocimiento puede ser deficiente, los métodos críticos insuficientes, pero el enfoque es audaz, original y fructífero. Vico nunca nos explica qué entiende por lo que él llama «entrar en» o «descender a» las mentes de hombres primitivos, pero está claro por su actuación práctica en *Scienza nuova* que lo que pide es penetración imaginativa, un don que él llama fantasía. Pensadores alemanes posteriores hablaron de *verstehen* (entender) como opuesto a *wissen*, ese tipo de conocimiento que se da en las ciencias naturales, donde la cuestión no es «entrar», puesto que uno no puede entrar en las esperanzas y los temores de las abejas y de los castores. La fantasía de Vico es indispensable para su concepción del saber histórico; es distinto a saber que Julio Cesar está muerto, o que Roma no se construyó en un día, o que trece es un número primo, o que una semana tiene siete días; no es tampoco como saber andar en bicicleta o realizar un estudio estadístico o ganar una batalla. Se parece más a lo de saber qué es ser pobre, pertenecer a una nación, ser un revolucionario, que te conviertan a una religión, enamorarse, que se apodere de ti un terror indefinible, que te emocione una obra de arte. Solo doy estos ejemplos como analogías, pues a Vico no le interesa la experiencia de los individuos sino la de sociedades enteras. Es este tipo de autoconciencia colectiva (lo que los hombres pensaban, imaginaban, creían, deseaban, perseguían enfrentándose a la naturaleza física en una etapa concreta del desarrollo social, expresado en monumentos, instituciones, símbolos, formas de escribir y de hablar, generadas por sus intentos de representarse y explicarse a sí mismos su condición) lo que él deseaba analizar y creía haber encontrado un camino que no había pisado ningún otro para llegar a eso. Esa puerta que abrió para la comprensión de la historia cultural «descifrando» mitos, ceremonias, leyes, imágenes artísticas, la consideraba él su mayor triunfo. No es raro que Karl Marx dijese, en una famosa carta a Lassalle, que Vico tenía destellos de genio cuando abordaba la evolución social.

Nadie con mejores títulos para que se lo considere el progenitor de la antropología histórica que él. Tenía razón Jules Michelet, que se

consideraba discípulo suyo: Vico fue sin lugar a dudas un predecesor olvidado de la escuela histórica alemana, el primer adversario, y en ciertos sentidos el más terrible, de las doctrinas antihistóricas del derecho natural, de la autoridad intemporal, del supuesto del que partía, por ejemplo, Spinoza, de que cualquier verdad podría haber sido descubierta por cualquiera, en cualquier época, y que es solo mala suerte que los hombres hayan andado dando tumbos tanto tiempo en la oscuridad por no haber utilizado o no haber sido capaces de utilizar la razón correctamente. La noción de desarrollo histórico en este sentido amplio, como una sucesión de culturas, que surge cada una de su predecesora en el curso de la lucha constante de los hombres con las fuerzas de la naturaleza, que en cierta etapa del desarrollo social genera la guerra entre clases económicas, formadas ellas mismas por el propio proceso de producción, es un acontecimiento decisivo en la historia del desarrollo de la autocomprensión humana. Esta concepción de la naturaleza del cambio histórico (pese a los vislumbres de ello que puedan hallarse en el pensamiento social desde Hesíodo a Harrington) no se había expuesto nunca tan plenamente.

Los críticos de Vico de los tiempos modernos han señalado que su doctrina de que el hombre solo puede entender lo que hace es insuficiente para el descubrimiento y análisis de las culturas, ¿no hay acaso tendencias inconscientes, factores irracionales, de los que no nos damos cuenta, ni siquiera retrospectivamente? ¿No conducen a menudo los actos a consecuencias no pretendidas, a resultados accidentales imprevistos que los actores no han «hecho»? ¿No utiliza acaso la Providencia, según el punto de vista de Vico —su forma de la «astucia de la razón» de Hegel—, nuestros propios vicios para crear modos de vida que benefician a la humanidad (una idea bastante similar la propuso Bernard Mandeville, contemporáneo de Vico), algo que no pueden «entender» los hombres, pues, según Vico, surge de la voluntad de Dios, un espíritu a cuyo funcionamiento no tenemos acceso? Además, ¿no nos vemos forzados inevitablemente a importar algunos de nuestros propios conceptos y categorías para poder entender el pasado? ¿No nos dijo ya el gran erudito de la cultura clásica Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (aludiendo a lo que Homero refiere de Aquiles, cuyo espectro conjura Ulises de las regiones de ultratumba) que los muertos

no pueden hablar hasta que han bebido sangre? Pero puesto que es sangre nuestra la que les ofrecemos, es con nuestras propias voces con las que nos hablan, y con nuestras palabras, no con las suyas; y, si esto es así, ¿no es siempre en cierto modo ilusoria nuestra pretensión de entenderlos y de entender sus mundos?

Todas estas consideraciones son válidas sin duda y un inconveniente para la idea de que, puesto que la historia humana la hacen los hombres, se puede por ello, incluso en principio, entender del todo «entrando» en las mentes de nuestros antepasados. Pero aunque la historia humana sea más que una crónica de las esperanzas o de las ideas de los hombres y de las acciones que las expresan, y no solo crónica de experiencias humanas o etapas de conciencias (como parecieron creer a veces tanto Hegel como Collingwood), y aunque Marx tenga razón cuando dice que son los hombres, en realidad, quienes hacen la historia humana (no en abstracto, claro, sino en condiciones que aportan la naturaleza y las instituciones humanas anteriores, que pueden llevar a situaciones no necesariamente relacionadas con los propósitos de los agentes), y aunque las pretensiones de Vico parezcan hoy excesivamente ambiciosas, sobrevive pese a estas matizaciones una cosa importante. Todo el mundo tiene conciencia hoy de la diferencia fundamental entre, de un lado, los historiadores que pintan retratos de sociedades enteras o grupos dentro de ellas que son completos y tridimensionales, de modo que pensamos, nos equivoquemos o no, que somos capaces de decir qué pudo ser haber vivido en tales condiciones y, de otro lado, anticuarios, cronistas, recopiladores de datos o estadísticas en que puedan fundamentarse grandes generalizaciones, compiladores eruditos o teóricos que consideran que el uso de la imaginación abre la puerta a los horrores de las conjeturas, el subjetivismo, el periodismo o cosas peores.

Esta distinción importantísima se basa precisamente en la actitud hacia la facultad que Vico llamaba fantasía, sin la que, en su opinión, no se puede resucitar el pasado. No debe cegarnos el papel decisivo que él asigna a la imaginación (y no lo cegó a él) en lo que atañe a la necesidad de verificación; Vico admite que son indispensables métodos críticos en el examen de los datos. Pero sin fantasía el pasado permanece muerto; para revivirlo necesitamos, al menos en teoría, oír voces de hombres, conjeturar

(basándonos en los datos que podamos reunir) cuál pudo haber sido su experiencia, cuáles pudieron ser sus formas de expresión, sus valores, puntos de vista, objetivos, modos de vida; sin esto no podemos entender de dónde venimos, cómo llegamos a ser como somos ahora, no solo en lo físico y en lo biológico y, en un sentido restringido, política e institucionalmente, sino social, psicológica, moralmente; sin esto no podemos entendernos de verdad a nosotros mismos. Llamamos grandes historiadores solo a aquellos que además de dominar plenamente los datos fácticos, obtenidos a través de los mejores métodos críticos accesibles, poseen la profundidad de penetración imaginativa que caracteriza a los novelistas de talento. Como señaló hace mucho el historiador inglés G. M. Trevelyan, Clío es, después de todo, una musa.

III

Uno de los corolarios más interesantes de la aplicación del método de reconstrucción del pasado de Vico es lo que yo he llamado pluralismo cultural: un panorama de una variedad de culturas, la aspiración a ideales, criterios de valor y modos de vida diferentes, y a veces incompatibles. Esto entraña, a su vez, que la idea perenne de la sociedad perfecta, en la que verdad, justicia, libertad, felicidad, virtud se aglutinan en sus formas más perfectas, es no solo utópica (eso pocos lo niegan) sino intrínsecamente incoherente; porque si algunos de estos valores resultan incompatibles no pueden (conceptualmente) aglutinarse. Toda cultura se expresa en obras de arte, de pensamiento, en formas de vivir y de actuar, cada una de las cuales posee un carácter propio que no puede ni combinarse ni constituir inevitablemente etapas de un progreso único hacia un objetivo universal único.

La idea de diferentes visiones de la vida y de sus valores, que no pueden considerarse susceptibles de encajar en una gran estructura armoniosa, la ejemplifica muy gráficamente la parte de la obra de Vico *Scienza nuova* que

trata de Homero. Sus puntos de vista contrastan vivamente con las doctrinas estéticas que prevalecían en su época, según las cuales, pese a algunas desviaciones hacia el relativismo, los criterios de superioridad son objetivos, universales y atemporales, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*^[4]. Así, por dar un ejemplo famoso, mientras algunos sostenían que los antiguos eran mejores poetas que los modernos, otros sostenían lo contrario; en torno a esto se libró precisamente en los años de juventud de Vico la célebre batalla de los Antiguos y los Modernos. La cuestión relevante es que en este conflicto los adversarios que se enfrentaban defendían sus posiciones en función de valores idénticos que ambos bandos consideraban eternamente aplicables a todas las épocas y a todas las formas artísticas.

Pero Vico no. Él nos dice que «en la infancia del mundo los hombres eran por naturaleza poetas sublimes»^[5]. Pues en los pueblos primitivos la imaginación es fuerte y la capacidad de pensar pobre. Vico creía que Homero había vivido en la etapa final de la civilización que describió con un talento que había alcanzado un grado al que ningún otro escritor posterior había sido capaz de aproximarse, no digamos ya de igualar. Los hombres homéricos son «toscos, rústicos, salvajes, orgullosos, obstinados»^[6]. Aquiles es cruel, violento, vengativo, solo se interesa por sus propios sentimientos; se lo retrata sin embargo como un guerrero intachable, el héroe ideal del mundo homérico. Los valores de ese mundo se han extinguido; Vico vivía en una época más humana. Pero esto no significa, así lo sostenía él, que el arte de este período posterior sea necesariamente superior al del más sublime de todos los poetas. Homero admiraba claramente los valores de aquellos hombres temibles; su maravillosa exaltación de unos guerreros salvajes y truculentos entregados a una carnicería brutal, su retrato de los dioses olímpicos que tanto había turbado a Platón y había hecho desear a Aristóteles «corregirlo», no podrían haberlos compuesto los cultos poetas del Renacimiento o de la propia época de Vico.

Para Vico esto es claramente una pérdida irreparable. Y nos habla también de escritores romanos que hicieron retratos admirables de hombres como Bruto, Mucio Escévola, Manlio, los Decio, que nos causan

admiración, hombres que, como Vico señala, arruinaron, expoliaron, aplastaron a la pobre y desventurada *plebs* romana. Nos recuerda que cuando, en una época anterior aún, el rey Agis de Esparta intentó ayudar a los oprimidos, fue ejecutado por traidor. Sin embargo, por y para hombres torvos y feroces como estos se escribieron obras maestras no superadas, obras con las que no podemos rivalizar. Podemos ser superiores a esos bárbaros (piensa Vico) en pensamiento racional, conocimientos, humanidad, pero no poseemos, por esa misma razón, la capacidad maravillosa, elemental, de imaginación o de lenguaje de las sagas y epopeyas maravillosas que solo puede producir una cultura primitiva y brutal. Para Vico no hay auténtico progreso en el arte; el genio de una época no puede compararse con el de otra. A él le habría parecido ocioso preguntarse si Sófocles no es mejor poeta que Virgilio o Virgilio que Racine. Cada cultura crea obras maestras que pertenecen a ella y solo a ella, y cuando concluye podemos admirar sus triunfos o deplorar sus vicios, pero ya no existen; nada puede restaurarnoslos. Si esto es así, no hay duda de que la noción misma de una sociedad perfecta, en la que todas las excelencias de todas las culturas cuajarán armoniosamente, carece de sentido. Una virtud puede resultar incompatible con otra. Lo incombible se mantiene incombible. Las virtudes de los héroes homéricos no son las virtudes de la época de Platón y Aristóteles en nombre de las cuales criticaban ellos la moral de los poemas homéricos; ni son tampoco similares las virtudes de la Atenas del siglo v a. C., pese a que Voltaire pensase de otro modo, a las de la Florencia renacentista o la corte de Versalles. Con el paso de una etapa de la civilización a otra se pierde y se gana, pero, sea cual sea la ganancia, lo que se pierde se pierde para siempre y no se restaurará en un paraíso terrenal.

Hay algo audazmente original en un pensador que, en una civilización tan satisfecha de sí misma como aquella en la que Vico nació, que se consideraba enormemente adelantada respecto a la brutalidad, el absurdo, la ignorancia de épocas anteriores, osó sostener que solo una época cruel, salvaje y, para generaciones posteriores, moralmente repugnante, podía haber creado un poema sublime inigualable. Esto equivale a rechazar la posibilidad misma de una armonía de todas las excelencias en un mundo

ideal. De esto se deduce que juzgar los logros de una época cualquiera aplicándoles un criterio único absoluto (el de los críticos y teóricos de un período posterior) no solo es antihistórico y anacrónico, sino que se basa en una falacia, la de suponer que existen normas atemporales (los valores ideales de un mundo ideal) cuando en realidad algunas de las obras más admiradas de los hombres están orgánicamente vinculadas a una cultura algunos de cuyos aspectos debemos (quizá no podemos evitar) condenar, aunque podamos asegurar que entendemos por qué hombres emplazados como estaban ellos podían sentir, pensar y actuar como lo hacían.

La idea de una sociedad perfecta en la que todo aquello a lo que los hombres han aspirado alcanza su plenitud total se considera en consecuencia incoherente, al menos en términos terrenales: Homero no puede coexistir con Dante, ni Dante con Galileo. Esto es ahora una perogrullada. Pero las implicaciones antiutópicas de la sección de Homero de *Scienza nuova*, pese a que fuesen prácticamente menospreciadas en tiempos del autor, contienen lecciones para nuestro tiempo. Los servicios incomparables de la Ilustración en su lucha contra el oscurantismo, la opresión, la injusticia, y contra todo tipo de irracionalidad son indiscutibles. Pero puede que todos los grandes movimientos de liberación, para vencer la resistencia de la costumbre y el dogma establecido, tengan que exagerar y no ver las virtudes de lo que combaten. La proposición de que el hombre es al mismo tiempo sujeto y objeto respecto a sí mismo no se compagina fácilmente con los puntos de vista de los *philosophes* de París, para los que la humanidad es, en primer lugar, un objeto de investigación científica. El supuesto implícito de que la naturaleza humana es básicamente la misma en todas las épocas, en todas partes, y que se ajusta a leyes eternas que escapan al control humano, es una concepción que solo un puñado de pensadores audaces se atrevieron a poner en duda. Pero aceptarla en nombre de la ciencia es, en realidad, ignorar y rebajar el papel del hombre como creador y destructor de valores, de formas completas de vida, del hombre como sujeto, una criatura con una vida interior negada a otros habitantes del Universo. Los utópicos más famosos de los tiempos modernos, desde Tomás Moro a Mably, Saint-Simon, Fourier, Owen y sus seguidores, expusieron un cuadro un tanto estático de los atributos básicos de los

hombres y, en consecuencia, una descripción igualmente estática de una sociedad perfecta alcanzable. Debido a ello, ignoraron el carácter de los hombres como seres que se transforman a sí mismos, capaces de elegir libremente, dentro de los límites impuestos por la naturaleza y la historia, entre fines rivales mutuamente incompatibles.

La idea del hombre como sujeto que actúa, como un ser intencional, impulsado por sus objetivos conscientes además de por leyes causales, capaz de vuelos impredecibles del pensamiento y de la imaginación, y de su cultura como algo creado por su ansia de conocerse y controlar su medio enfrentándose a fuerzas materiales y psíquicas que puede utilizar pero no eludir, esta idea se halla en el núcleo mismo de todo estudio verdaderamente histórico. Los historiadores necesitan, para ejercer su función propia, la capacidad de penetración imaginativa, sin la cual los huesos del pasado se mantienen secos e inertes. Desplegarla es, y ha sido siempre, un asunto arriesgado.

EL SUPUESTO RELATIVISMO DEL PENSAMIENTO EUROPEO DEL SIGLO XVIII

Es una verdad aceptada que la idea básica de los *philosophes* franceses (pese a sus discrepancias, a veces muy marcadas) es que (en palabras del eminente antropólogo estadounidense Clifford Geertz) el hombre forma «una pieza con la naturaleza»: hay una naturaleza humana «tan invariable como el universo de Newton»^[1]. Las leyes que la gobiernan pueden ser distintas, pero existen. Modales, modas, gustos pueden diferir, pero las mismas pasiones que impulsan a los hombres en todas partes, en todas las épocas, provocan el mismo comportamiento. Solo «lo constante, lo general, lo universal» es real, y por tanto solo eso es «verdaderamente humano»^[2]. Solo es verdad aquello que cualquier observador racional, en cualquier época, en cualquier lugar, puede, en principio, descubrir. Los métodos racionales (hipótesis, observación, generalización, verificación experimental cuando es posible) pueden resolver problemas sociales e individuales, como han resuelto triunfalmente los de la física y la astronomía, y están resolviendo progresivamente los de la química, la biología y la economía; la filosofía, que es ética, política, estética, lógica, teoría del conocimiento, puede y debería ser transformada en una ciencia general del hombre, la ciencia natural de la antropología; una vez alcanzado el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, estarán claras las necesidades reales de los seres humanos: no quedan ya más tareas que descubrir cómo pueden satisfacerse y obrar en función de ese conocimiento. La mayoría de los males humanos (hambre, enfermedad, inseguridad, pobreza, sufrimiento, injusticia, opresión) se deben a la ignorancia, la

indolencia y el error, fomentados, consciente o inconscientemente, por aquellos a cuyos intereses beneficia este reino de las tinieblas; el triunfo del espíritu científico barrerá las fuerzas del prejuicio, la superstición, la estupidez y la crueldad, ocultas demasiado tiempo por la jerigonza de teólogos y juristas.

Algunos *philosophes* eran pesimistas respecto a las posibilidades de una ilustración universal, al menos en un futuro previsible; pero ninguno de ellos negaba que fuese alcanzable en teoría, si es que no en la práctica. Sabían, claro, que siempre había habido individuos escépticos respecto a la propia tesis básica: relativistas, como los sofistas griegos contra los que arremetía Platón, o los que estaban de acuerdo con Aristóteles en que «el fuego quema igual aquí que en Persia, pero lo que se piensa cambia ante nuestros propios ojos»^[3]. Había escépticos, desde Enesidemo, Carnéades y Sexto Empírico a sus discípulos modernos (Montaigne y sus seguidores), que habían sostenido que en el enorme cenagal de las diversas creencias y prácticas humanas (descritas ya desde los tiempos de Heródoto y muy acrecentadas en los de Voltaire por el enorme aumento del número de historias de viajeros y de investigaciones históricas) no era posible hallar normas universales. Había pensadores cristianos, como Bossuet o Pascal, que sostenían que el hombre después de la caída no tenía medios de alcanzar la verdad plena, que solo poseía Dios. La mayoría de los *philosophes* reaccionaron contra esta postura: para ellos la visión cristiana del hombre era demostrablemente falsa. En cuanto a las dudas de Montaigne o de Charron o de La Mothe Le Vayer, su actitud era comprensible en una época confusa y precientífica, pero podían aclararse ya, lo mismo que se habían aclarado las de los antiguos filósofos naturales, aplicando los métodos de Newton.

Tampoco constituían amenaza alguna las dudas de contemporáneos como Montesquieu o Hume; Montesquieu no ponía en tela de juicio la universalidad de los valores humanos fundamentales, basándose, como se basaban, a diferencia de las convenciones o gustos pasajeros, en la naturaleza o la razón eterna^[4]; todos los hombres buscaban por naturaleza seguridad, justicia, estabilidad social, felicidad; solo diferían los medios de acuerdo con las condiciones naturales, ambientales y sociales y las

instituciones, hábitos, gustos, convenciones, que resultaban de ellos. En la moral, la política y hasta en los criterios estéticos, Montesquieu no es menos objetivista que Helvecio respecto a los fines básicos del hombre: solo demostraba y analizaba más y predicaba menos.

En cuanto a Hume, prescindía de la idea de necesidad natural y destruía así, en realidad, la argamasa que había mantenido hasta entonces en pie el mundo objetivo como un sistema de relaciones racionalmente vinculadas entre los hechos y los acontecimientos y dentro de ellos; pero ni siquiera él pretendía alterar las normas aceptadas de esas relaciones, se limitaba a trasponerlas a la forma empírica, a pasar de una necesidad *a priori* a una probabilidad *de facto*. Un hombre que decía en un pasaje famoso que «la naturaleza humana sigue siendo la misma, en sus principios y actuaciones. Ambición, avaricia, egoísmo, vanidad, amistad, generosidad, espíritu público», o también que si un viajero nos trajese «noticias de hombres totalmente distintos de aquello que siempre hemos conocido» (mucho mejores de lo que hemos conocido) «deberíamos inmediatamente detectar la falsedad, y demostrar que era un mentiroso, con la misma seguridad que si hubiese llenado su relato de historias de centauros o dragones, milagros y prodigios»^[5]; en fin, un pensador tal no constituía ningún peligro serio para el programa de los *philosophes*, pese a la versión exagerada de Carl Becker sobre la supuesta actitud subversiva de Hume respecto a la ciudad celestial del siglo XVIII^[6].

Tampoco constituían una forma de relativismo las especulaciones de Diderot sobre las diferencias entre el mundo de los ciegos y los sordos y el de los sanos; pues las diferencias de clima, legislación, educación, complexión solo dictaban vías distintas para los mismos objetivos, que la naturaleza y la razón habían establecido para todos los hombres, en todas partes. Locke, pese a su célebre y larga lista de sociedades que contemplaban sin desaprobación el parricidio, el infanticidio, el canibalismo y otras prácticas monstruosas, sostenía, sin embargo, que «virtudes y vicios son en general los mismos en todas partes», dado que son «absolutamente necesarios para mantener en pie a la sociedad», lo que equivale a una forma muy fuerte de utilitarismo^[7]. De entre los escritores del siglo XVIII quizá Sade y Deschamps formularsen opiniones genuinamente

relativistas respecto a los fines y respecto a los medios, pero fueron figuras marginales y menospreciadas. Cuando Racine dice: «El gusto de París se ajusta al de Atenas. A mis espectadores los han conmovido las mismas cosas que hicieron brotar lágrimas en otros tiempos de los ojos de las clases más cultas de Grecia»^[8], se hacen eco de él por igual Voltaire y el doctor Johnson^[9]. Al eliminarse las diferencias culturales, lo que queda, al menos hasta Burke, es el hombre natural de Rousseau. Así, también, dentro de todo tipo de hombre civilizado está el hombre natural inmutable de Diderot pugnando por salir: los dos están en todas partes enzarzados en una guerra civil que es en todas partes la condición permanente de la cultura humana.

Esta posición, quizás el supuesto más profundo del pensamiento occidental, la combatieron dos de los padres del historicismo moderno^[10], Vico y Herder. Todos sabemos que estos pensadores negaron que fuese posible establecer la verdad última en todas las áreas del pensamiento humano aplicando las leyes de las ciencias naturales. A ambos se los califica a veces de relativistas. Habría que aclarar algo a este respecto. Hay por lo menos dos tipos de relativismo, el de los juicios de hecho y el de los juicios de valores. El primero, en su forma más fuerte, niega la posibilidad misma de conocimiento objetivo de los hechos, puesto que toda creencia está condicionada por el lugar que ocupa en el sistema social, y en consecuencia por los intereses, conscientes o no, del teorizador o del grupo o clase a que pertenece. La versión más débil (por ejemplo la de Karl Mannheim) exime las ciencias naturales de este problema, o considera que hay un grupo privilegiado (en opinión de Mannheim, la *intelligentsia*) libre, un tanto misteriosamente, de estos factores deformantes.

Lo de si la versión primera, o más fuerte, se refuta a sí misma en el fondo (yo me inclino a creerlo) es un problema filosófico crucial que no puede analizarse aquí. Sí nos corresponde abordar aquí, sin embargo, el segundo tipo de relativismo, el de valores o puntos de vista completos. Nadie, que yo sepa, ha atribuido a Vico o a Herder un relativismo respecto al conocimiento fáctico. Su crítica de la posición antihistórica que ellos atribuyen a las *lumières* francesas se limita a la interpretación y valoración de culturas y actitudes del pasado. Me pregunto hasta qué punto puede hablarse de *Wissenssoziologie* (la sociología radical del conocimiento), tal

como la conocemos hoy, antes de Marx y de los jóvenes hegelianos. Para Vico, cada etapa del ciclo histórico de las culturas (a través del cual se vinculaba al pasado toda nación gentil) expresaba unos valores autónomos propios, una visión del mundo propia, una concepción propia, sobre todo, de las relaciones de los hombres entre sí y con las fuerzas de la naturaleza; y solo en función de esto podíamos entender nosotros, sus descendientes, su cultura, es decir, el significado atribuido por esos mismos hombres a lo que hubiesen hecho y a lo que les hubiesen hecho. En su opinión, los hombres generaban en cada etapa de este proceso expresiones e interpretaciones propias de su experiencia; en realidad, su experiencia era esas expresiones e interpretaciones, que adoptaban la forma de palabras, imágenes, mitos, ritual, instituciones, creación artística, culto. Solo el estudio de todo esto podía transmitir cómo era el pasado humano y permitir a la posteridad no solo registrarlo, lo que podía lograrse con una mera descripción de las pautas de conducta, sino también entenderlo, es decir, comprender a qué aspiraban aquellos hombres (no simplemente describir los gestos, sino revelar la intención que había tras ellos), es decir, explicarnos qué significaban para ellos mismos sus palabras, movimientos, gestos; solo así podríamos dejar de sentirnos completamente a la deriva respecto a ellos. Para entender lo que veían, sentían y pensaban nuestros antepasados no basta con limitarse a registrar la conducta humana observada, y ofrecer explicaciones causales de ella, lo mismo que registran los zoólogos la conducta de los animales, que era lo que Condorcet, por ejemplo, consideraba la posición básicamente correcta para las sociedades humanas. Para Vico cada una de estas culturas, o etapas de desarrollo, no es solo un eslabón en una cadena causal o una secuencia contingente, sino una fase en un plan providencial regido por un objetivo divino. Cada fase es inconmensurable con las otras, pues vive cada una de ellas iluminada por su propia luz y solo puede entenderse en sus propios términos, aunque esos términos formen un proceso único inteligible, que no es para nosotros totalmente inteligible, o quizá ni siquiera en general. Si se interpreta o, peor aún, se valora, una civilización aplicando criterios que solo tienen sentido para otras civilizaciones, se tergiversará su carácter, por una forma de lo que se combate hoy como imperialismo cultural; y la versión dada será, en

el mejor de los casos, una versión sistemáticamente engañosa, y, en el peor, un relato muy poco coherente, una sucesión de acontecimientos fortuitos, algo como las divertidas parodias de los Siglos Oscuros de Voltaire.

Ni Vico ni Herder son empiristas humeanos: para ellos la historia humana no es un simple conjunto de regularidades *de facto*; el modelo (cada sector de él) cumple los objetivos de Dios; el carácter diferente de cada cultura lo impone este modelo, una especie de derecho natural temporalizado. De ahí las advertencias constantes de ambos contra el anacronismo y el egocentrismo cultural, y su insistencia (válida o no) en el uso de una facultad imaginativa especial que permitiese a los historiadores entrar, con todas las dificultades que eso pudiese plantear, en puntos de vista que ellos percibiesen, pese a entenderlos (a «entrar en ellos»), como diferentes de los suyos propios. Esta doctrina, tanto si se aplica, como en el caso de Vico, a las etapas pasadas de un ciclo recurrente, como si se aplica, como lo hizo Herder, a diferencias de cultura nacional, es totalmente incompatible con la expresada por las palabras de Racine que citábamos antes, o con las de Voltaire, que parecía estar convencido de que los valores fundamentales de los hombres civilizados eran en todas partes y en todas las épocas prácticamente idénticos; era aún menos compatible, si cabe, con la posición de los enciclopedistas que creían en el progreso lineal, en un solo movimiento ascendente de la humanidad de la oscuridad a la luz, que, partiendo de la ignorancia, el salvajismo brutal, la superstición, el engaño, tras muchos tumbos y muchos rodeos y retrocesos, culminaba al fin en el reino ideal del conocimiento, la virtud, la sabiduría y la felicidad.

Llego a mi punto básico. Debido a la concepción que tienen Vico y Herder de la autonomía cultural de las diferentes sociedades (estén separadas por el espacio o por el tiempo) y de la inconmensurabilidad de sus sistemas de valores, ha solido considerarse su oposición a los principios fundamentales de la Ilustración francesa como una forma de relativismo. A mí esta *idée reçue* me parece un error generalizado, como la etiqueta de relativismo asignada a Montesquieu y a Hume, un error que, debo confesarlo, he cometido yo mismo en el pasado. Un crítico distinguido y bien informado ha preguntado si aprecio plenamente las implicaciones del relativismo histórico de Vico y Herder, las cuales, sin que ellos lo

advirtieran, dominaron los planteamientos históricos de estos dos pensadores cristianos y constituyeron un problema que ha persistido hasta el presente^[11]. Si admitiésemos el supuesto de que Vico y Herder eran en realidad relativistas (es decir, no simplemente historicistas que sostienen que el pensamiento y la actuación de los seres humanos solo son del todo inteligibles en relación con su marco histórico, sino partidarios de una teoría de la ideología según la cual las ideas y actitudes de los individuos y de los grupos están indefectiblemente determinadas por factores condicionantes variables, es decir, el lugar que ocupan en las estructuras sociales en evolución de sus sociedades, las relaciones de producción, o causas genéticas, psicológicas o de otro tipo, o combinaciones de ellas), partiendo de un supuesto de este género, la observación hecha por mi crítico era válida. Pero yo creo ahora que esto es una interpretación errónea de Vico y de Herder, aunque también haya contribuido inadvertidamente a ella en mis tiempos. Las dudas sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo del pasado, sobre puntos de vista cambiantes respecto a él determinados por actitudes y valores transitorios y culturalmente condicionados, como las que se dice que agobiaron a Mommsen hacia el final de su vida, y atribularon a Wilamowitz en su juventud, problemas discutidos ansiosamente sobre todo por pensadores alemanes como Max Weber, Troeltsch, Rickert, Simmel, y que condujeron a las conclusiones radicales de Karl Mannheim y su escuela, estos problemas tuvieron su origen en mi opinión en el siglo XIX. Cuando Voltaire dijo que la historia era un conjunto de trampas que les hacíamos a los muertos^[12], difícilmente puede considerarse que esa agudeza cínica contradiga su objetivismo general moral y cultural. El verdadero relativismo surgió de fuentes distintas y posteriores: el irracionalismo romántico alemán, la metafísica de Schopenhauer y de Nietzsche, la aparición de escuelas de antropología social, las doctrinas de William Graham Sumner y Edward Westermarck, sobre todo la influencia de pensadores que no eran ellos mismos necesariamente relativistas; Marx, por ejemplo, o Freud, cuyos análisis de apariencia o ilusión y realidad entrañaban una creencia en la objetividad de sus propias disciplinas, sin conciencia, tal vez, de al menos algunas de sus plenas implicaciones^[13].

Quizás esté hablando desde la ignorancia y estoy dispuesto a que me corrijan, pero no sé de ningún pensador influyente del siglo XVIII que intentase exponer puntos de vista relativistas de un modo coherente. Algunos destacados *philosophes* franceses afirmaron sin duda que las pasiones y los «intereses» podían conformar inconscientemente valores y puntos de vista completos; pero creían también que la razón crítica podía aclarar esto y eliminar obstáculos para el conocimiento objetivo tanto de los hechos como de los valores. Y asimismo a Lessing, que creía que los valores se modifican cuando la humanidad progresa, no le atribulaban dudas relativistas, y tampoco a los principales historiadores de la primera mitad del siglo XIX, a Ranke, Macaulay, Carlyle, Guizot, Michelet (que decía ser discípulo de Vico), Taine, Fustel de Coulanges; ni siquiera a los primeros nacionalistas influidos por Herder. No hay, a mi juicio, ningún relativismo en los ataques más famosos de los pensadores reaccionarios (Hamann, Justus Möser, Burke, Maistre) a la Ilustración. El relativismo, en su forma moderna, tiende a surgir de la idea de que los puntos de vista de los hombres están inevitablemente determinados por fuerzas que no suelen ser conscientes. Como la fuerza cósmica irracional de Schopenhauer; la moral vinculada a la clase de Marx; los impulsos inconscientes de Freud; la perspectiva de la variedad irrevocable de costumbres y creencias condicionadas por circunstancias predominantemente no controladas por los hombres de los antropólogos sociales.

Permitidme que vuelva al supuesto relativismo de Vico y Herder. Quizá pueda exponer mejor lo que quiero decir recurriendo como ejemplo a sus puntos de vista estéticos. Cuando Vico habla de la grandiosidad de los poemas homéricos y aporta razones de por qué pudieron haberse compuesto en una sociedad dominada por una elite violenta, ambiciosa, codiciosa y cruel de «héroes», y de por qué una epopeya así no podía elaborarse en su propia época «ilustrada»^[14]; cuando Herder nos dice que para entender la Biblia tenemos que intentar entrar en el mundo de los pastores nómadas de Judea, o que quienes han visto a los marinos luchar con las aguas del Skagerrak pueden entender mejor la belleza austera de los antiguos cantos y sagas de los escandinavos; cuando ambos pensadores sostienen que a menos que logremos hacer eso no entenderemos qué sostenía a aquellos

hombres tanto espiritual como materialmente, no pretenden decirnos que los valores de estas sociedades, diferentes de los nuestros, siembren dudas sobre la objetividad de los nuestros, o que los debiliten, porque la existencia de valores contrapuestos o de puntos de vista incompatibles deba significar que solo uno de ellos como máximo sea válido, siendo los demás falsos; o, alternativamente, que ninguno pertenezca al tipo de juicio que puede considerarse válido o no válido. Nos incitan con ello, más bien, a considerar esas sociedades como sociedades diferentes de la nuestra, cuyos valores últimos podemos captar como finalidades vitales completamente comprensibles para hombres que son distintos, en realidad, de nosotros, pero seres humanos, *semblables*, en cuyas circunstancias, con un gran esfuerzo que se nos incita a hacer, podemos hallar una vía, «entrar»^[15], utilizando la expresión de Vico. Se nos insta a considerar que la vida permite una pluralidad de valores, de autenticidad similar, igual de definitivos, igual de objetivos sobre todo; que no se pueden, por ello, ordenar en una jerarquía atemporal, o juzgar en función de un patrón absoluto. Hay una variedad finita de valores y actitudes, algunos de los cuales ha convertido en propios una sociedad, y otros otra; actitudes y valores que los miembros de sociedades diferentes pueden admirar o condenar (según sus propios sistemas de valores) pero que, si son lo suficientemente imaginativos y se esfuerzan bastante, pueden siempre intentar entender; es decir, ver que son finalidades vitales inteligibles para seres humanos situados como lo estaban esos hombres. En la sede de la historia humana hay muchas mansiones: ese punto de vista puede ser anticristiano, pero parece que lo sostuvieron, pese a ello, estos dos piadosos pensadores del siglo XVIII.

A esta doctrina se la llama pluralismo. Hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases enteras o Iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, cada uno de los cuales puede hallarse sujeto a exigencias contrapuestas de fines incompatibles, pero igualmente objetivos y últimos. Estos fines pueden ser incompatibles, pero su variedad no puede ser ilimitada, pues la naturaleza de los hombres, aunque diversa y sujeta al

cambio, debe poseer cierto carácter genérico para que pueda llamarse humana. Esto justifica, *a fortiori*, diferencias entre culturas enteras. Hay un límite pasado el cual ya no podemos entender qué persigue una criatura determinada; qué clase de reglas sigue en su comportamiento; qué significan sus gestos. En tales situaciones, cuando se rompe la posibilidad de comunicación, hablamos de trastorno, de humanidad incompleta. Pero dentro de los límites de la humanidad, la variedad de fines, aunque sea finita, puede ser amplia. El hecho de que los valores de una cultura puedan ser incompatibles con los de otra, o que puedan chocar dentro de una cultura o grupo o de un solo ser humano en distintas épocas (o, en realidad, en una misma época) no entraña relativismo de valores, solo la idea de una pluralidad de valores no estructurada jerárquicamente; lo cual entraña, claro, la posibilidad permanente de choque inevitable de valores, así como de incompatibilidad entre los puntos de vista de civilizaciones distintas o de etapas de la misma civilización.

El relativismo es una cosa diferente: es, en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto o una actitud emotiva o un punto de vista, es solo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad. A mí me gusta una montaña, a ti no; a mí me encanta la historia, a él le parece un camelo: todo depende del punto de vista de cada uno. Por tanto, hablar de veracidad o falsedad respecto a estos supuestos carece completamente de sentido. Pero los valores de cada cultura, o cada fase de una cultura, no son (para Vico o Herder o sus discípulos) meramente psicológicos, sino datos objetivos, aunque no por ello necesariamente conmensurables, ni dentro de una cultura ni (aún menos) entre culturas. Permitidme que ponga un ejemplo. El crítico inglés Wyndham Lewis decía, en una obra titulada *The Demon of Progress in the Arts*^[16], que es absurdo hablar, como han hecho muchos y aún hacen, de progreso entre un estilo artístico y otro. Su tesis principal era que resultaba absurdo clasificar a los artistas en series lineales, considerar, por ejemplo, a Dante más avanzado que Homero, o a Shakespeare inferior a Addison (como pensaba Voltaire), o a Fidias como un Rodin rudimentario. ¿Son las pinturas de Lascaux superiores o inferiores a los cuadros de Poussin? ¿Es Mozart un predecesor

subdesarrollado de la *musique concrète*? La batalla de los Antiguos y los Modernos se basaba en el supuesto de que se podía responder a esas preguntas; puede que hasta Montesquieu lo pensase. Vico y Herder no. Para ellos, los valores son múltiples; algunos de los más fascinantes salen a la luz en el curso de viajes, en el espacio y en el tiempo; algunos no pueden, en principio, compaginarse. Esto lleva a la conclusión, que ninguno de los dos pensadores formuló explícitamente, de que el ideal antiguo, común a muchas culturas y sobre todo a la de la Ilustración, de una sociedad perfecta en la que se compaginan todos los fines humanos verdaderos, es conceptualmente incoherente. Pero esto no es relativismo. Esa doctrina sostiene, en todas sus versiones, que no hay valores objetivos; ciertas variedades de ella afirman que los puntos de vista de los hombres están tan condicionados por factores naturales o culturales que eso les impide considerar los valores de otras sociedades o épocas no menos dignos de alcanzar que los propios, si no por ellos mismos al menos por otros. Las versiones más extremas del relativismo cultural, que resaltan las enormes diferencias entre las culturas, sostienen que una cultura apenas puede ni empezar a entender siquiera lo que animaba a otras civilizaciones; solo puede describir su conducta, pero no su propósito o significado, lo mismo que algunos de los primeros antropólogos describían la conducta de sociedades salvajes. Si esto fuese cierto (como parecía afirmar, por ejemplo, Spengler, y en algunas ocasiones hasta Dilthey), la idea misma de la historia de la civilización se convierte en un rompecabezas insoluble.

El tipo más famoso de relativismo histórico moderno contiene en su núcleo la idea de hombres completamente sometidos, por la tradición, la cultura o la clase o la generación, a escalas de valor o actitudes particulares que hacen que sus puntos de vista o sus ideales parezcan extraños y hasta incomprensibles; si se admite la existencia de esos puntos de vista, ello conduce inevitablemente a un escepticismo respecto a los criterios objetivos, puesto que pasa a carecer de sentido preguntar cuál de ellos es correcto. Esta no es en modo alguno la posición de Vico; ni es tampoco, en general, pese a uno o dos comentarios^[17], la de Herder. Habría sido sin duda una doctrina extraña, como mínimo, tratándose de pensadores cristianos aunque heterodoxos; no es que no haya paradojas en la historia de

las ideas, pero no se dan en este caso. Ambos pensadores abogan por el uso de la imaginación histórica, que puede permitirnos «descender a» o «entrar en» o «sentirse uno dentro de» la mentalidad de sociedades remotas; de ese modo las entendemos, es decir captamos (o creemos captar, nunca se puede estar seguro, aunque Vico y Herder parecen hablar como si pudiéramos) lo que significan los actos de los hombres en cuestión, los sonidos o los signos en piedra o papiro que hacen o sus movimientos corporales: es decir, de qué son señales, qué papel les corresponde en las concepciones de sus mundos de esos mismos hombres y mujeres, cómo interpretan lo que pasa; nos instan (citando de nuevo a Clifford Geertz) a alcanzar «una familiaridad con el universo imaginativo dentro del cual sus actos son signos»^[18]. Este es el objetivo, nos dice, de la antropología social; es ciertamente el concepto de interpretación histórica del pasado que sostenían tanto Vico como Herder. Si la búsqueda tiene éxito, veremos que los valores de esas gentes remotas son de tal naturaleza que podríamos apoyarnos en ellos seres humanos como nosotros (criaturas capaces de discernimiento consciente intelectual y moral). Estos valores pueden atraernos o repugnarnos, pero entender un pasado cultural es entender cómo hombres como nosotros mismos, en un medio concreto, natural o hecho por el hombre, podrían expresarlos en sus actividades y por qué; a fuerza de suficiente investigación histórica y comprensión imaginativa, ver cómo vidas humanas (es decir, inteligibles) podrían vivirse de acuerdo con esos valores.

El pluralismo en este sentido es anterior, en realidad, al nuevo historicismo del siglo XVIII. Es evidente en el siglo XVI, en las polémicas contra Roma de los juristas partidarios de la Reforma. Hombres como el canciller Pasquier o Dumoulin o Hotman argumentaban que si bien la costumbre y el derecho de la Roma antigua eran importantes para Roma, la antigua o la moderna, no tenían por qué serlo para los descendientes de los francos o los galos; insistían en la validez igualmente objetiva de diferentes conjuntos de valores para condiciones y sociedades distintas; y creían que podía demostrarse que un código concreto era adecuado para una forma de vida y una sociedad concretas mediante consideraciones fácticas y lógicas universalmente válidas, es decir no relativistas. Este es el jardín de muchas flores de Herder (y del camarada Mao). Cuando Herder dice «cada nación»

(y en otra parte «cada época») «tiene su centro de felicidad dentro de sí misma, lo mismo que cada esfera tiene su centro de gravedad»^[19], admite un solo principio de «gravitación»: la antropología que Herder desea elaborar es aquella que pudiese permitirle a uno decir qué crea la felicidad de qué conjunto social, o de qué tipos de individuos; «la mejora general y progresiva del mundo» es una «ficción». Ningún «verdadero estudioso de la historia y del corazón humano» podría creer en eso. Cada etapa del desarrollo tiene su valor propio: «El joven no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; ni es más desdichado el pacífico anciano que el hombre vigoroso en la plenitud de la vida». Hay un orden, un crecimiento, una dependencia de cada etapa, de cada grupo humano, respecto a otro pero no hay un progreso hacia un grado óptimo^[20]. Aun así, todas las verdaderas cimas del esfuerzo humano, basadas en diferencias de necesidades y circunstancias, son para Herder igualmente objetivas y cognoscibles. Esto no tiene nada que ver con el relativismo.

Hay muchas clases de felicidad (o de belleza o de bondad o de visiones de la vida) y son, a veces, inconmensurables, pero todas responden a las aspiraciones y necesidades reales de seres humanos normales; se ajustan todas a sus circunstancias, su país, su pueblo; la relación de ajuste es la misma en todos estos casos; y los miembros de una cultura pueden entender a los de otra y entrar en sus mentes y simpatizar con ellos^[21]. Cuando Herder combate el supuesto dogmático de Voltaire de que los valores de las sociedades civilizadas (la suya propia) de unas cuantas culturas selectas del pasado (de Atenas, Roma, Florencia, París) son los únicos verdaderos, utiliza todas sus considerables facultades creadoras para revivir los objetivos y puntos de vista de varias culturas, orientales y occidentales, y los compara con los de la Ilustración; no simplemente como una cuestión de hecho en bruto, de variedad como tal, de predominio de *hoc volo, sic jubeo*^[22], sino como las formas de vida que podría parecerles natural seguir a hombres normales, pese a lo que difieran de las nuestras; formas de vida que a nosotros, armados como estamos (por Vico y por Herder) con la capacidad para percibir lo (objetivamente) bueno, bello y justo, en todos sus disfraces y transformaciones^[23], no debería parecernos demasiado extraño seguir en condiciones similares, aun en el caso de que nosotros mismos no

las aceptemos. Se nos pide que ejercitemos al máximo nuestra capacidad imaginativa; pero no superar sus límites; no aceptar como valores auténticos algo que no podemos entender, en lo que no podemos «entrar» con la imaginación.

El relativismo no es la única alternativa al universalismo (lo que Lovejoy llamó «uniformitarianismo») ni entraña relativismo la inconmensurabilidad. Hay muchos mundos, algunos de los cuales se superponen. El mundo de los griegos no es el de los judíos ni el de los italianos o los alemanes del siglo XVIII; ni el mundo de los ricos es el de los pobres, ni el de los felices el de los desdichados; pero todos estos valores y fines últimos están abiertos a la búsqueda humana, como revela el estudio de la historia y la filosofía y la *Völkerpsychologie* y la religión. Esto es lo que querían decir Vico y Herder cuando nos aconsejaban no juzgar culturas del pasado con las varas de medir de nuestra propia civilización, no perpetrar anacronismos bajo la influencia de lo que Vico combate como vanidad nacional o filosófica. Ambos pensadores insisten en que necesitamos y podemos trascender los valores de nuestra propia cultura o nación o clase, o los de otras casas sin ventanas cualquiera en las que pretenden confinarnos algunos relativistas culturales. Los escritos de Herder están llenos de ejemplos contemporáneos de desdén hacia culturas no europeas o hacia la Edad Media europea (en algunos aspectos, según él, superiores a la nuestra), debido a la tendencia de las *lumières*, tanto francesas como inglesas, a ver el pasado a través de las gafas deformadoras de lo que Vico, con ironía similar, llama «sus propios tiempos ilustrados, cultivados y magníficos»^[24]. Las tesis de Herder figuran entre los primeros antídotos (si es que no son los primeros) contra la ceguera de Gibbon o Hume o Macaulay respecto a la civilización medieval, contra el menosprecio hacia Bizancio de Russell, o la antipatía de Voltaire hacia la Biblia o hacia Cromwell o hacia el saber por el saber en sí. Pero tanto Vico como Herder, a diferencia de pensadores posteriores, atribuyen esas actitudes no a la influencia de fuerzas impersonales inevitables, sino, como los escépticos de los siglos XVI y XVII, a parcialidad o ignorancia o falta de coherencia, de las que puede librarse cualquiera recurriendo a los poderes normales de la imaginación, a un mayor conocimiento y un mayor respeto a

la verdad, virtudes al alcance de todos. No hay aquí nada sobre los laberintos de la falsa conciencia.

Esto solo basta para probar el hecho de que no son relativistas culturales de un tipo aislado. Pues es inútil decir a los hombres que aprendan a ver otros mundos a través de los ojos de aquellos a los que intentan entender si les impiden hacerlo los muros de su propia cultura. Si no somos capaces de escapar de las cárceles ideológicas de clase o nación o doctrina, no seremos capaces de evitar ver instituciones o costumbres ajenas como demasiado extrañas para que puedan tener un sentido para nosotros o como entramados de error, invenciones mentirosas de sacerdotes sin escrúpulos; las puertas que, según Vico, nos abren el mito y la fábula seguirán siendo ilusiones románticas.

¿Qué alternativas hay a esa capacidad de ver más allá de los límites de nuestro *Kulturkreis*? En primer lugar, la atribución a miembros de otras civilizaciones de motivos, objetivos, valores, modos de pensar que imperan en la propia: este es el menosprecio anacrónico del cambio histórico contra el que nos previenen nuestros dos pensadores, y del que nos ofrecen notorios ejemplos, destinados a hacernos conscientes de sus peligros. En segundo, una antropología que siga el modelo de las ciencias biológicas, una tentativa de edificar una ciencia del hombre caracterizada por la objetividad neutra de otras ciencias naturales, al precio de considerar a la humanidad únicamente una especie del reino animal; esto es, para Vico y para Herder, tratar gratuitamente a seres humanos como menos que humanos; fingir que sabemos menos de lo que sabemos, aunque sea solo por experiencia propia, de lo que es ser humano y tener conciencia de propósitos, de las diferencias entre acción y conducta. La última posibilidad es un escepticismo generalizado: no podemos conocer lo que está fuera del ámbito de nuestra cultura ni especular sobre ello; *ignoramus et ignorabimus*; historia y antropología pueden ser puras ficciones condicionadas por la cultura. Pueden serlo, realmente; pero ¿por qué habríamos de tomar en consideración un ejemplo tan desbocado de idealismo subjetivo? La carga de la prueba compete a los escépticos; decir que es absolutamente imposible conocer el pasado lo priva de todo sentido: es por tanto un concepto que se destruye rigurosamente a sí mismo.

Esto por lo que toca a las dudas sobre la posibilidad de entender el pasado. Pero entender no es aceptar. Vico no experimenta el menor desasosiego intelectual (ni tiene por qué) cuando condena en términos absolutos la injusticia social y la brutalidad de la sociedad homérica. Herder no es incoherente cuando ataca a los grandes conquistadores y destructores de culturas locales (Alejandro, César, Carlomagno) o ensalza la literatura local o la canción primitiva. Esto no sería coherente con el relativismo consciente (o, debiera decir, escrupuloso) respecto a los valores, pero es compatible con el pluralismo, que simplemente niega que haya una teología o estética o moral verdadera, y solo una, y acepta valores o sistemas de valores alternativos igualmente objetivos. Se puede rechazar una cultura porque se la considere moral o estéticamente repugnante, pero, según este punto de vista, solo si uno comprende cómo y por qué podría, a pesar de todo, resultar aceptable para una sociedad humana identificable. Solo si el comportamiento de esa cultura no nos resulta de ningún modo inteligible quedamos reducidos a una mera descripción y predicción de detalles «fiscalistas»; el código que proporcionaría un sentido, si hay uno, permanece sin descifrar. Esos hombres no son para nosotros plenamente humanos; no podemos penetrar en sus mundos con la imaginación; no sabemos lo que pretenden; no son hermanos nuestros (como suponían Vico y Herder que eran todos los seres humanos); solo podemos, como máximo, conjeturar vagamente cuál puede ser el objetivo de sus actos, si se trata de actos. En ese caso tenemos realmente que limitamos a meros informes conductistas de hechos en bruto no explicados o, en el mejor de los casos, recurrir al lenguaje del relativismo puro en la medida en que los fines de esos hombres, identificados de algún modo como fines, parecen no tener relación alguna con los nuestros. Repito, el pluralismo (la inconmensurabilidad y, a veces, incompatibilidad de fines objetivos) no es relativismo; ni, *a fortiori*, subjetivismo, ni las supuestas diferencias insalvables de la actitud emotiva en las que se apoyan algunos modernos sociólogos y antropólogos positivistas, emotivistas, existencialistas, nacionalistas y, en realidad, relativistas. Este es el relativismo que yo creo que Montesquieu, Vico y Herder no compartían^[25]. Esto no es menos cierto en el caso de otros críticos de la Ilustración más reaccionarios: Justus

Möser, por ejemplo, en su polémica contra las alusiones despectivas de Voltaire a la variedad absurda de leyes y costumbres en los diversos pequeños principados alemanes; o Burke, en su ataque a Warren Hastings por tratar sin ningún miramiento las formas de vida tradicionales de los nativos de la India. No pretendo juzgar la validez de su objetivismo o de su pluralismo, solo informar de ello. *Je ne suppose rien, je ne propose rien, je n'impose rien, j'expose*^[26].

Si en el ámbito de los valores y de la acción estos padres de la historia cultural no fueron relativistas, en el del conocimiento no fueron ni siquiera pluralistas. Vico no considera nunca que no podamos alcanzar incluso certidumbre (*certum*, no digamos *verum*, verdad demostrable) en alguna esfera porque nuestras categorías y nuestras concepciones y nuestros métodos de investigación estén insuperablemente vinculados a una cultura, lo mismo que los de otras culturas, y no sean por ello ni más ni menos válidos que los suyos. Esto es igualmente aplicable a Herder. Pese a toda su erudición, eran filósofos de la historia más que investigadores históricos; no poseían el bagaje crítico de estos últimos, ni siquiera de los de su época; no eran investigadores meticulosos como Muratori en los tiempos de Vico, o Michaelis, Schlözer y Heyne en los de Herder. Ni utilizaron ni pusieron en entredicho los métodos más moderaos de reconstrucción científica de su tiempo. Vico admitía que Heródoto estaba lleno de fábulas y leyendas (de las que sacó, claro, maravilloso material para la tarea descifradora de *Scienza nuova*), mientras que Tucídides era mucho más exacto y fidedigno. A Herder no le preocupaba la verdad fáctica de la Biblia o de las Edas, solo el tipo de experiencia social y espiritual de la que eran expresión natural. No hay sugerencia alguna de *Wissenssoziologie* en los escritos de ninguno de los dos. Sobre el tema de la verdad fáctica coinciden con la Ilustración: solo hay una verdad, no muchas, la misma para todos los hombres universalmente, y es lo que los hombres racionales aseguran que es, lo que sus métodos críticos descubren. La fábula, las leyendas, la poesía, el ritual, las fórmulas, las puertas a las culturas del pasado, no son por tanto verdad literalmente (como opuesto a poéticamente), y no hay más pluralismo en las ideas de ninguno de los dos pensadores, no digamos ya relativismo, en lo que a las áreas de los hechos y de los acontecimientos se refiere, que en las

de los enciclopedistas más doctrinarios. La idea de que el concepto de hecho es en sí mismo problemático, que todos los hechos encarnan teorías (según la formulación de Goethe, por ejemplo) o actitudes ideológicas socialmente condicionadas, parece tan alejada de ellos como lo está del enfoque de Ranke. La opinión de este de que todas las épocas son iguales a los ojos de Dios podría haberla expuesto Herder, pues es un sentimiento innegablemente pluralista.

Para hallar un desarrollo completo de las ideas de falsa conciencia, de distorsión ideológica o psicológica de la naturaleza objetiva de la verdad, de las complejas relaciones entre hecho e interpretación, realidad y mito, teoría y práctica, para hallar una diferenciación entre las leyes inquebrantables de la naturaleza y las normas y leyes «cosificadas» pero quebrantables hechas por el hombre que gobiernan la conducta, ha de esperar uno a Hegel y sus discípulos los hegelianos de izquierdas, incluido el primer Marx. A nosotros, que vivimos después de Marx y de Max Weber, puede parecernos extraño que el tema del relativismo del conocimiento del pasado no se les hubiese ocurrido a los críticos históricos de la Ilustración francesa; pero esa sorpresa es anacrónica en sí misma. Podrían haberse diferenciado antes categorías de conocimiento, pero no variedades de conocimiento como si pareciesen formas de vida y de pensamiento total o parcialmente determinadas por el clima, la raza, la clase o cualquier otra formación social o psicológica.

Vuelvo a mi tesis original: el relativismo no es la única alternativa a lo que Lovejoy llamó uniformitarianismo. La atribución de relativismo a los críticos que acusaron a los *philosophes* de París de anacronismo me parece en sí misma anacrónica. El relativismo que tan profundamente ha preocupado a historiadores, sociólogos, antropólogos y filósofos de la historia durante los últimos cien años es, principal si no totalmente, un legado de las escuelas de pensamiento que consideran la actividad humana predominantemente motivada por fuerzas ocultas e ineludibles de las que las teorías y creencias sociales explícitas son racionalizaciones, disfraces que hay que traspasar y que poner al descubierto. Esta es la herencia del marxismo, de la psicología profunda, de la sociología de Pareto o Simmel o Mannheim, ideas de las que parecen haber mostrado muy escasa conciencia

sistemática, incluso en su forma embrionaria, los pensadores más destacados del siglo XVIII, en París y Londres y sus dependencias culturales, así como sus críticos en Alemania e Italia.

John Stuart Mill comentó una vez:

Es difícil exagerar el valor, en el estado actual inferior del desarrollo humano, de situar a seres humanos en contacto con personas diferentes a ellos, y con formas de pensar y de actuar distintas de aquellas que les son familiares. [...] Esa comunicación ha sido siempre, y lo es en especial en el tiempo presente, una de las fuentes primarias del progreso^[27]

Esto equivale a una tesis, sobre todo si sustituimos «progreso» por «conocimiento», con la que algunos críticos de los pensadores de la Ilustración, y quizá muchos de nosotros hoy, podríamos no estar en desacuerdo.

JOSEPH DE MAISTRE Y LOS ORÍGENES DEL FASCISMO

Un roi, c'est un homme équestre.
Personnage à numéro
En marge duquel de Maistre
Écrit: Roi, lisez: Bourreau.

VICTOR HUGO, *Chansons des Rues et des Bois*^[1]

Mais il n'est pas temps d'insister
sur ces
sortes de matières, notre siècle
n'est pas mûr
encore pour s'en occuper...

JOSEPH DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*^[2]

I

Los historiadores del pensamiento político o religioso no consideran normalmente desconcertantes o problemáticos la personalidad y el punto de vista de Joseph de Maistre. Se lo tiene por excepcionalmente simple, sólido

y claro en una época en que la confluencia de actitudes e ideas aparentemente incompatibles, procedentes de tradiciones históricas heterogéneas, produjo una serie de personalidades proteicas, demasiado complejas y contradictorias para encajarlas en las categorías familiares.

Historiadores, biógrafos, teóricos políticos, historiadores de las ideas, teólogos, han derrochado mucha sutileza para transmitir la atmósfera social y política de finales del siglo XVIII y principios del XIX, la atmósfera peculiar característica de una época de transición entre puntos de vista marcadamente divergentes, de la que son representantes típicos personalidades psicológicamente tan complejas como Goethe y Herder, Schleiermacher y Friedrich Schlegel, Fichte y Schiller, Benjamin Constant y Chateaubriand, Saint-Simon y Stendhal, el zar Alejandro I de Rusia y, en realidad, el propio Napoleón. El sentimiento de algunos observadores contemporáneos tal vez nos lo transmita en cierta medida el famoso cuadro del barón Gros, ahora en el Louvre, de Napoleón en Eylau. En él se ve a un jinete de origen indeterminado, un jinete extraño y misterioso con un fondo también misterioso, *l'homme fatal*, en contacto con fuerzas secretas, un predestinado, que surge de la nada, que actúa en concordancia con leyes ocultas a las que toda la humanidad y en realidad la naturaleza entera están sujetas, el héroe exótico de las novelas barrocas de la época (*Melmoth*, *The Monk*, *Oberman*), nuevo, hipnótico, siniestro y profundamente inquietante.

Este período suele concebirse en la historia de la cultura occidental al mismo tiempo como la culminación de un largo proceso de elaboración de normas clásicas en el pensamiento y en el arte, basadas en la observación y en la reflexión racional y el experimento; y a la vez infectado por (en realidad, más que infectado por, como una encarnación de) un espíritu nuevo e inquieto que pretende irrumpir violentamente traspasando formas viejas y opresoras, una preocupación nerviosa con estados interiores de conciencia en perpetuo cambio, un anhelo de lo ilimitado y de lo indefinible, del cambio y el movimiento constantes, un deseo de volver a los orígenes olvidados de la vida, un afán apasionado de autoafirmación tanto individual como colectiva, una búsqueda de medios de expresar un ansia insaciable de objetivos inalcanzables. Este es el mundo del romanticismo alemán, de Wackenroder y Schelling, de Tieck y Novalis, de

los iluministas y los martinistas. Un mundo empeñado en rechazar todo lo que es tranquilo, sólido, luminoso, inteligible, y está enamorado de la oscuridad, la noche, el inconsciente, los poderes ocultos que reinan por igual en la naturaleza externa y en el alma del individuo. Un mundo poseído por el anhelo de identificación mística de los dos, una gravitación irresistible hacia el centro inalcanzable del universo, núcleo y corazón de todas las cosas creadas e increadas; un estado de distanciamiento irónico y a la vez de violento descontento, de melancolía y exaltado, fragmentado, desesperado, y, sin embargo, origen de toda intuición verdadera y de toda inspiración auténtica, creador y destructor al mismo tiempo. Se trata de un proceso que solo resuelve (o disuelve) toda aparente contradicción sacándola fuera, y más allá, del marco del pensamiento normal y del razonamiento sereno, y transformándola así por un acto de visión especial, identificado unas veces con la imaginación creadora, otras con poderes especiales de penetración filosófica, como la «lógica» o la «presencia interior» de la historia. La «exfoliación» de un proceso de crecimiento metafísicamente concebido, oculto al pensamiento superficial de materialistas, empiristas y hombres vulgares. Este es el mundo de *Le Génie du christianisme*, de Oberman y Heinrich von Ofterdingen y Woldemar, de Lucinde de Schlegel y de William Lovell de Tieck, de Coleridge y de una fisiología y una biología nuevas que se decían inspiradas en la doctrina de la naturaleza de Schelling.

Joseph de Maistre, según nos dicen prácticamente todos sus biógrafos y comentaristas, no pertenecía a este mundo. Él detestaba el espíritu romántico. Era, como Charles Maurras y T. S. Eliot, partidario de la trinidad de clasicismo, monarquía e Iglesia. Es la encarnación del claro espíritu latino, la antítesis misma del alma melancólica germánica. En un mundo de medias luces se nos presenta claro y sin problemas; en una sociedad en que religión y arte, historia y mitología, doctrina social, metafísica y lógica parecen inextricablemente confundidas, él clasifica, diferencia y se aferra a sus distinciones rigurosa y coherentemente. Es un reaccionario católico, un erudito y un aristócrata (*français, catholique, gentilhomme*)^[3] a quien ofenden por igual las doctrinas y las acciones de la Revolución francesa, y que se opone con la misma firmeza al racionalismo y al empirismo, al

liberalismo, a la tecnocracia y a la democracia igualitaria, hostil al secularismo y a toda forma de religión no denominativa, no institucional, una personalidad poderosa, retrógrada, que bebe su fe y su método en los Padres de la Iglesia y en las enseñanzas de la Compañía de Jesús. «Un absolutista feroz, un furibundo teócrata, un legitimista intransigente, apóstol de una trinidad monstruosa formada por el Papa, el rey y el verdugo, adalid siempre y en todas partes del dogmatismo más duro, más estrecho y más inflexible, una personalidad sombría sacada de la Edad Media, en parte doctor erudito, en parte inquisidor, en parte verdugo»^[4]. Este es el resumen característico de Émile Faguet. «Su cristianismo es terror, obediencia pasiva y la religión del Estado»^[5]; su fe es «un paganismo levemente retocado»^[6]. Es un romano del siglo v, bautizado pero romano; o, también, «un pretoriano del Vaticano»^[7]. Su admirador Samuel Rocheblave habla de su «*christianisme de la Terreur*»^[8]. El famoso crítico danés Georg Brandes, que dedica un meticuloso estudio a Maistre y a su época, dice de él que es una especie de coronel literario de los zuavos del Papa y un cristiano solo en el mismo sentido en que un hombre podría ser librecambista o proteccionista^[9]. Edgar Quinet habla del «Dios inexorable» de Maistre «auxiliado por el verdugo; el Cristo de un Comité de Seguridad Pública permanente»^[10]. Stendhal (que tal vez lo leyó y tal vez no) lo llama el «amigo del verdugo»^[11]; René Doumic, «teólogo malogrado»^[12].

Todo esto son variantes del retrato patrón, inventado principalmente por Sainte-Beuve^[13], perpetuado por Faguet y reproducido fielmente por autores de manuales de pensamiento político. Se pinta a Maistre como un monárquico fanático y un defensor aún más fanático de la autoridad papal, orgulloso, intolerante e inflexible, con una voluntad fuerte y una capacidad excepcional para la deducción rigurosa, a partir de premisas dogmáticas, de conclusiones extremas y desagradables; un fabricante inteligente y amargado de paradojas a lo Tácito, un maestro sin par de la prosa francesa, un doctor medieval nacido fuera de su época, un reaccionario exasperado, un feroz adversario que pretendía matar, que pretendía en vano, con solo el poder de una prosa soberbia, detener el avance de la historia; una anomalía distinguida, formidable, solitaria, quisquillosa, sensible y en último término patética; en el mejor de los casos una personalidad patricia trágica, que

desafía y ataca a un mundo vulgar y cambiante en el que había nacido incongruentemente; en el peor, un intransigente fanático, obstinado, que lanzaba maldiciones contra una nueva era maravillosa que no podía ver porque se cegaba demasiado él mismo y era demasiado obstinado para poder sentirla.

Sus obras se consideran interesantes más que importantes, la última tentativa desesperada del feudalismo y de los siglos oscuros para detener la marcha del progreso. Provoca las reacciones más extremas: casi ninguno de sus críticos logra contener sus sentimientos. Los conservadores lo presentan como un paladín valeroso pero condenado de una causa perdida, los liberales como una supervivencia necia u odiosa de una generación más vieja y más despiadada. Ambas partes coinciden en que su época ya ha muerto, su mundo no tiene importancia alguna para ningún contemporáneo ni para ningún tema futuro. Se trata de una opinión que comparten Lamennais (en tiempos su aliado) y Victor Hugo, Sainte-Beuve y Brandes, James Stephen y Morley y Faguet, que lo desdeñan como fuerza agotada. Apoyaron este veredicto sus críticos más famosos del siglo xx, Laski, Gooch, Omodeo, hasta su biógrafo moderno más plena y abusivamente crítico, Robert Triomphe, que lo trata como un raro anacronismo, no sin influencia en su tiempo, pero periférico y anómalo^[14].

Esta valoración, bastante comprensible en un mundo menos atribulado, a mí me parece completamente inadecuada. Maistre puede haber hablado el lenguaje del pasado, pero el contenido de lo que tenía que decir presagiaba el futuro. Si lo comparamos con sus contemporáneos progresistas, Constant y Madame de Staël, Jeremy Bentham y James Mill, por no hablar de utópicos y extremistas radicales, es en ciertos aspectos ultramoderno, no de antes sino de después de su tiempo. La razón de que sus ideas no tuviesen una influencia más amplia (y aparte de los católicos ultramontanos y la aristocracia saboyana entre la que se educó Cavour no hay muchas huellas de ella) es que el terreno no era propicio durante el período de su vida. Su doctrina, y más aún su actitud mental, habrían de esperar un siglo para alcanzar (como alcanzaron casi fatalmente) reconocimiento. Esta tesis puede parecer en principio una paradoja tan absurda como cualquiera de aquellas por las que Maistre solía ser ridiculizado; no hay duda de que para

resultar plausible se necesitan pruebas. Este trabajo es un intento de aportarlas.

II

El problema predominante en la conciencia pública durante los años más fecundos de Maistre fue una forma específica de la cuestión general de cómo podía gobernarse mejor el hombre. La Revolución francesa había desacreditado el gran grupo de soluciones racionalistas por el que se había abogado con la más ardorosa elocuencia durante las últimas décadas del siglo XVIII. ¿Qué las había hecho fracasar? Ese era el problema. La Gran Revolución era un acontecimiento único en la historia humana, aunque solo fuese quizá porque se trataba del cambio completo de toda una forma de vida más insistentemente anunciado, analizado y deliberadamente emprendido que se producía en Occidente desde la aparición del cristianismo. Era lógico que aquellos a los que había arruinado hablasen de ese cambio como de un cataclismo inexplicable, una irrupción súbita de depravación o locura masiva, una erupción violenta de cólera divina, o una tormenta misteriosa que brotaba en un cielo despejado y que barría los cimientos del viejo mundo. Eso fue, sin duda, lo que debió parecerles verdaderamente a los exilados realistas más fanáticos o más estúpidos de Lausanne o Coblenz o Londres. Pero para los ideólogos de la burguesía, y para todos los hombres de cualquier clase en quienes hubiese influido la persistente propaganda de los intelectuales revolucionarios o liberales fue, al menos en sus comienzos, una liberación largamente esperada, la victoria decisiva de la luz sobre las antiguas tinieblas, el principio de la fase en que los seres humanos empezarían por fin a controlar su propio destino, liberados por el uso de la razón y de la ciencia, no más víctimas de la Naturaleza, tachada de cruel solo porque no se la comprendía

correctamente, o del hombre, despótico y destructor solo cuando estaba ciego o pervertido moral o intelectualmente.

Pero la revolución no trajo el resultado deseado, y en los últimos años del siglo XVIII y principios del XIX se hizo cada vez más evidente para los observadores imparciales de la historia y, más aún, para las víctimas de la nueva era industrial de Europa, que la suma de la desdicha humana no había disminuido apreciablemente, aunque su peso se hubiese desplazado en cierta medida de un conjunto de hombros a otro. En consecuencia, se hicieron, naturalmente, desde varios campos, tentativas de analizar la situación, que nacían en parte de un deseo auténtico de entenderla, en parte de un deseo de asignar responsabilidades o, desde el otro lado, de autojustificarse. La historia de esas tentativas de diagnosticar las causas del fracaso y de recetar medidas curativas constituye una gran parte de la historia del pensamiento político de la primera mitad del siglo XIX. Seguir sus ramificaciones nos llevaría demasiado lejos. Pero los principales tipos de explicación, tanto críticos como apologéticos, son bastante conocidos. Los liberales echaban la culpa de todo al Terror, gobernado por la chusma y el fanatismo de sus dirigentes, que desbancó a la moderación y la razón. Los seres humanos habían llegado realmente a vislumbrar la libertad, la prosperidad y la justicia, pero sus propias pasiones incontroladas (evitable o inevitablemente, según el optimismo o pesimismo del analizador) o ideas erróneas (el creer, por ejemplo, que la centralización y la libertad individual eran compatibles) les hicieron perder el rumbo antes de llegar a la tierra prometida. Los socialistas y los comunistas no estaban de acuerdo, e insistían en la falta de atención culpable (y la impotencia consiguiente frente) a factores económicos y sociales, la estructura de las relaciones de propiedad sobre todo, que habían mostrado los que habían hecho la revolución. Innovadores de talento como Sismondi y Saint-Simon exponían explicaciones originales y agudas sobre los orígenes, el carácter y los resultados de los conflictos sociales, políticos y económicos muy diferentes de los métodos *a priori* adoptados por sus predecesores racionalistas. Los románticos alemanes, de inclinación religiosa y metafísica, atribuían el desastre al efecto de una ideología racionalista errónea, con sus interpretaciones profundamente falaces de la historia y su visión

mecanicista de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Místicos e iluministas, cuya influencia en las últimas décadas del siglo XVIII y principios del siguiente fue bastante más poderosa y amplia de lo que suele suponerse, decían que no se habían sabido comprender (y, menos aún, establecer relación con ellas) las fuerzas espirituales ocultas que gobiernan (mucho más que las causas materiales o las opiniones conscientes) los destinos de hombres y naciones. Los conservadores, tanto católicos como protestantes (Chateaubriand, Mallet du Pan, Johannes Mueller, Haller y sus aliados) hablaban del valor y el poder excepcionales de la red infinitamente compleja e inanalizable, las miríadas de filamentos de relaciones sociales y espirituales de Burke que condicionaban desde su nacimiento a las sucesivas generaciones de la humanidad, y a las que debían la mayor parte de lo que poseían y eran. Estos pensadores ensalzaban la fuerza misteriosa del caudal tradicional heredado; lo comparaban a un ancho río a cuya corriente era ciertamente inútil y probablemente suicida oponerse, como propugnaban los necios *philosophes* franceses que tenían la inteligencia podrida por las abstracciones; algunos de ellos lo comparaban a un árbol frondoso, cuyas raíces se perdían en oscuras profundidades que era imposible sondear, un árbol a la sombra de cuyas ramas entrelazadas pastaba pacíficamente el gran rebaño humano. Algunos hablaban de la pauta del plan divino que se desplegaba gradualmente, cuyas sucesivas fases históricas no eran más que la revelación en el tiempo del todo atemporal, eternamente presente, en todas sus manifestaciones, para la mente del Creador incorpóreo. Fuese cual fuese la imagen, la moraleja siempre era la misma: la razón, en el sentido de la capacidad de abstracción o de cálculo inteligente, o de clasificar y analizar la realidad en sus componentes últimos, o en el sentido de una facultad capaz de desarrollar una ciencia empírica o deductiva del hombre, era una quimera de la imaginación de los *philosophes*. Estos pensadores (tanto si estaban influidos por la física de Newton como si aceptaban las doctrinas igualitarias e intuicionistas de Rousseau) hablaban del «hombre» como tal, el hombre como lo había hecho la naturaleza, idéntico en todos los seres humanos, cuya constitución, necesidades, capacidades y atributos básicos podían descubrirse y analizarse por métodos racionales. Algunos explicaban que la

civilización constituía un desarrollo de este hombre natural, otros que la civilización lo pervertía; pero estaban de acuerdo en que todo el progreso, moral, político, social e intelectual se basaba en la satisfacción de sus necesidades.

Maistre, como Burke, rechazaba la idea misma de la realidad de semejante criatura:

La constitución de 1795, exactamente igual que sus predecesores [escribió] se hizo para el hombre, pero no existe tal cosa en el mundo. He visto a lo largo de mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera; sé también, gracias a Montesquieu, que uno puede ser persa. Pero en cuanto al hombre, declaro que no le he conocido en toda mi vida. Si existe, es para mí desconocido^[15].

Una ciencia fundada en la idea de esta quimera era impotente frente el gran proceso cósmico. Las tentativas de explicarlo, y aún más de modificarlo o desviarlo, según fórmulas proporcionadas por especialistas científicos, eran sencillamente grotescas y podrían desdeñarse con una sonrisa de lástima o de burla si no causasen tanto sufrimiento innecesario y, en sus peores extremos, ríos de sangre: el castigo de la historia o de la naturaleza o del dios de la naturaleza por la necedad y la presunción humanas.

Los historiadores suelen incluir a Maistre entre los conservadores. Nos dicen que él y Bonald representan la forma extrema de reacción católica. Tradicionalistas, monárquicos, oscurantistas, rígidamente vinculados a una tradición escolástica medieval, hostiles a todo lo que era nuevo y estaba vivo en la Europa posrevolucionaria, pretendían en vano restaurar una teocracia medieval antigua premodernista, predemocrática y en gran parte imaginaria. Hay mucho de verdad en esto como descripción de Bonald, que se ajusta a la imagen estereotípica del teócrata ultramontano en casi todos los aspectos. Bonald era un hombre de inteligencia clara y de visión estrecha, que se hizo más estrecha y apasionada en el curso de su larga vida. Oficial y caballero en los mejores y peores sentidos de estos términos, intentó verdaderamente aplicar cánones políticos, intelectuales y morales derivados de Tomás de Aquino a los asuntos de su propio tiempo. Lo hizo con una inflexibilidad pesada y mecánica, y una ceguera obstinada y a veces complaciente respecto a las implicaciones de la época. Afirmaba que las ciencias naturales eran tejidos de falsedades coherentes, que el deseo de

libertad individual era una forma del pecado original y que toda posesión de poder secular absoluto, por parte de monarcas o de asambleas populares, se basaba en el rechazo blasfemo de la autoridad divina, cuyo único representante era la Iglesia católica. Por tanto, la usurpación del poder por el pueblo solo era el complemento y la consecuencia directa de la perversa usurpación original del mismo por los reyes y sus ministros. La libre competencia (la panacea de los liberales) era para Bonald un rechazo subversivo de la disciplina divina, lo mismo que la búsqueda de conocimiento fuera de los bosques sagrados de la teología ortodoxa era solo una búsqueda caótica de sensaciones violentas por parte de una generación corrupta y libertina. Bonald sostenía, como los papistas de la gran polémica medieval, que la única forma de gobierno adecuada para el hombre era la antigua jerarquía europea de Estados y corporaciones, tejidos sociales santificados por la tradición y la fe, con la autoridad última, secular además de religiosa, en manos del vicario de Cristo, y de los monarcas como sus agentes devotos y obedientes. Todo esto se exponía en una prosa pesada, sombría, implacablemente monótona, con el resultado de que, mientras las ideas de Bonald se han incorporado al corpus general de la teoría política católica y han influido sin duda en la acción, sus obras, y en cierta medida su personalidad, parecen actualmente, si prescindimos del mundo de los especialistas eclesiásticos, merecidamente ignorados u olvidados.

Maistre admiraba muchísimo a Bonald, a quien nunca conoció, con quien se carteó y de quien se declaraba gemelo espiritual, afirmación que han tomado demasiado en serio todos sus biógrafos, hasta el impecable Faguet. Se nos dice que, mientras que Bonald era francés, Maistre era saboyano; Bonald era un noble de una antigua familia; Maistre, hijo de un jurista recién ennoblecido; Bonald era militar y cortesano, Maistre era sobre todo jurista y diplomático. Maistre era un crítico filosófico y un escritor de una brillantez excepcional, Bonald más pedante e intransigentemente teológico; Maistre era un partidario más ferviente del poder real, tenía más experiencia como negociador y hombre de negocios, Bonald poseía una erudición más profunda, era más rigurosamente didáctico y estaba más alejado de los alegres y aristocráticos salones en los que el brillante y vivaz Maistre era tan bien recibido y tan admirado. Pero se trata de diferencias

relativamente insignificantes. Se presenta a los dos hombres como indisolublemente unidos, dos dirigentes de un movimiento único, el águila bicéfala de la Restauración católica. Esta es la impresión que tendieron a dar varias generaciones de historiadores, críticos y biógrafos, repitiéndose y haciéndose eco unos de otros predominantemente; pero a mí me parece engañosa. Bonald era un medievalista político ortodoxo, un pilar de la Restauración, pétreo y formidable, pero ya un poco anticuado en su propia época, la autoridad insípida, sin imaginación, erudita e inflexiblemente dogmática de la Reacción. Napoleón percibió correctamente que este baluarte de oposición a todo pensamiento crítico, aunque abiertamente hostil a su gobierno, contribuía en el fondo a su estabilidad y por eso le ofreció un puesto en la Academia y lo invitó a actuar como tutor de su hijo. Maistre fue una personalidad y un pensador de un talante distinto. Su luz no era menos seca, su núcleo intelectual era igual de duro y gélido, pero sus ideas (las positivas, del mundo tal como a él le parecía que era y deseaba que llegase a ser, y las negativas, encaminadas a la destrucción de otras escuelas de pensamiento y sentimiento) eran más audaces, más interesantes, más originales, más violentas, más siniestras en realidad que cualquier cosa que pudiera soñarse dentro del estrecho horizonte legitimista de Bonald. Porque Maistre comprendía, mientras Bonald no mostró indicio alguno de hacerlo, que el viejo mundo estaba muriendo, y percibió, como no podría haberlo hecho nunca Bonald, los perfiles aterradores del nuevo orden que estaba ocupando su lugar. La versión que de ello dio Maistre (a pesar de que no está formulada en el lenguaje de la profecía) conmovió profundamente a sus contemporáneos. Pero fue desde luego profético, y juicios que en su época parecían perversamente paradójicos son en la nuestra casi lugares comunes. A sus contemporáneos, puede que a él mismo, les parecía que pastaba tranquilamente en el pasado clásico y feudal, pero lo que veía con mayor claridad resultó ser una visión del futuro que helaba la sangre. Ahí reside su interés, y su importancia.

III

Joseph de Maistre nació en 1753 en Chambéry y era el mayor de los diez hijos del presidente del Senado, cargo que le correspondía por ser el más alto funcionario judicial del ducado de Saboya, parte entonces del reino de Cerdeña. Su familia procedía de Niza, y él sintió hacia Francia toda su vida esa admiración que se da a veces entre quienes viven en el borde externo o justo al otro lado de la frontera de un país al que están vinculados por lazos de sangre o de sentimientos, y hacia el que mantienen toda la vida una visión romántica. Maistre fue durante toda su existencia un súbdito leal de los gobernantes de su país, pero solo amaba realmente a Francia, a la que llamaba (siguiendo a Grocio) «el mejor reino después del reino del cielo»^[16]. Escribió una vez que el destino había decidido que él naciese en Francia, pero que se había extraviado en los Alpes y lo había soltado en Chambéry^[17]. Recibió la educación normal de un joven saboyano de buena familia: fue a un colegio de jesuitas y se convirtió en miembro de una orden laica, uno de cuyos deberes era socorrer a los delincuentes y, sobre todo, asistir a las ejecuciones y prestar las últimas ayudas y consuelos a las víctimas. Quizá por ello llenen sus pensamientos las imágenes del patíbulo. Coqueteó ligeramente con el constitucionalismo y la masonería (hacia la que conservó cierta admiración, a pesar de que la condenase obedientemente años después) y, siguiendo los pasos de su padre, llegó a ser senador de Saboya en 1788.

La simpatía de Maistre hacia los masones, muy moderados, de Saboya dejó una huella en su punto de vista. Influyeron en él en particular las obras del místico de finales del siglo XVIII Louis-Claude de Saint-Martin y de su predecesor Martinès de Pasqually. Apoyaba con firmeza la exigencia de caridad de Saint-Martin, de vida virtuosa, su oposición al escepticismo, al materialismo, a las verdades de las ciencias naturales; quizá tomara de él el ecumenismo que profesó toda la vida, su anhelo de una unidad cristiana, su condena de la «estúpida indiferencia que llamamos *tolerancia*»^[18]. También era martinista su afición a buscar en la Biblia doctrinas esotéricas, señales e indicaciones ocultas, interpretaciones visionarias, su interés por

Swedenborg, su insistencia en las vías misteriosas a través de las cuales obra Dios sus milagros, en la astucia de la Providencia que convierte las consecuencias involuntarias de la actividad humana en factores del cumplimiento del plan divino, sin que lo sospechen sus beneficiarios, completamente ciegos a ello. Durante la juventud de Maistre, la Iglesia no se opuso, al menos en Saboya, a las tendencias masónicas que había entre los fieles, quizá porque en Francia, bajo la dirección de Willermoz, eran un arma contra enemigos como el materialismo y el liberalismo anticlerical de la Ilustración. Las simpatías masónicas juveniles de Maistre acabarían convirtiéndose en motivo constante de recelo (que lo perseguiría toda la vida) entre los partidarios más fanáticos de la Iglesia y de la Corte, a pesar de que su devoción a ambas se mantuviera inquebrantable. Pero esto no llegaría hasta más tarde: durante sus primeros años, la Casa de Saboya fue, en comparación con los reyes de Francia, moderadamente progresista. Se había abolido el feudalismo a principios del siglo XVIII; el gobierno del rey era paternalista pero moderadamente ilustrado, el peso de los impuestos no aplastaba a los campesinos, y los comerciantes e industriales no estaban tan constreñidos por los antiguos privilegios de la Iglesia y de la nobleza como en los principados de Alemania e Italia. El gobierno de Turín era conservador pero no arbitrario. Había poco sentimiento extremista, reaccionario o revolucionario; gobernaba el país por entonces, y lo seguiría haciendo después, una cauta burocracia, deseosa de preservar la paz y de evitar conflictos con sus vecinos. Cuando estalló el Terror en París, se recibió la noticia con incrédulo horror. La actitud hacia los jacobinos no fue diferente de la de los círculos conservadores de Suiza hacia la Comuna francesa en 1871, o también hacia la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los asustados círculos biempensantes de Ginebra y Lausana simpatizaban con el mariscal Pétain. En cuanto a la aristocracia de la corte, de inclinaciones liberales pero muy de fiar, se distanció también horrorizada del cataclismo desencadenado en Francia. Cuando la República francesa militante invadió en su momento Saboya y se la anexionó, el rey se vio obligado a huir primero a Turín, luego a Roma, donde permaneció unos años y, después, al presionar Napoleón al Papa, a su capital de Cagliari, en Cerdeña. Maistre, que había aprobado al principio la

actuación de los Estados Generales en París, cambió pronto y se fue a Lausana. Pasó de allí a Venecia y luego a Cerdeña, donde llevó la vida típica de un emigrado realista empobrecido, al servicio de su amo, el rey de Cerdeña, que se convirtió en pensionista de Inglaterra y de Rusia. El temperamento radical y los puntos de vista extremos de Maistre, que este sostenía y expresaba siempre con demasiada firmeza, lo convirtieron en un miembro molesto de aquella pequeña corte conservadora, provinciana y recelosa. Ya había tenido un aviso de ello cuando su amigo Costa le previno para que no publicara una obra escrita en 1793 (*Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*). «Cualquier cosa pensada con demasiado vigor, que contenga demasiada energía, se vende mal en este país»^[19]. Probablemente se sintiese cierto alivio cuando lo enviaron a San Petersburgo a principios del siglo siguiente como representante oficial del reino de Cerdeña.

La revolución produjo, lógicamente, en una inteligencia fuerte y tenaz como la de Maistre, el efecto de hacerle reexaminar los fundamentos de su fe y de sus puntos de vista. Su liberalismo, marginal como mucho, desapareció sin dejar rastro. Afloró un crítico feroz de toda forma de constitucionalismo y liberalismo, un legitimista ultramontano, un creyente en el carácter divino del poder y de la autoridad, y, por supuesto, un adversario implacable de todo lo que habían sostenido las *lumières* del siglo XVIII: racionalismo, individualismo, compromiso liberal e ilustración secular. Las fuerzas satánicas de la razón atea habían trastornado su mundo, y solo podría recomponerse cortando todas las cabezas de la hidra de la revolución en todos sus múltiples disfraces. Había dos mundos enfrentados en una lucha a muerte. Él había elegido su bando y no pensaba dar cuartel.

IV

La fuente básica de toda la actividad intelectual de Maistre, desde *Considérations sur la France*, publicado anónimamente en Suiza en 1797, un tratado vigoroso, polémico, magníficamente escrito, que contiene gran número de sus tesis más originales e influyentes, a la póstuma *Soirées de Saint-Pétersbourg* y al *Examen de la philosophie de Bacon*, fue su reacción ante lo que consideraba la visión del mundo más superficial sostenida jamás por pensadores prestigiosos. Lo que más lo enfurecía era el fofo optimismo naturalista, cuya validez parecían dar absolutamente por supuesta los filósofos de moda de la época, especialmente en Francia. El verdadero conocimiento, se afirmaba en los círculos ilustrados, solo podía obtenerse por el método de las ciencias naturales, aunque, por supuesto, a mediados del siglo XVIII la idea de lo que era una ciencia natural y de lo que podía conseguir era algo distinta de lo que sería en los dos siglos que siguieron. Solo el uso de la facultad de la razón auxiliada por un aumento de los conocimientos basado en la percepción sensorial (no una luz interior mística o una aceptación acrítica de la tradición, de normas dogmáticas o la voz de una autoridad sobrenatural, otorgada por revelación directa o conservada en textos sagrados), eso y solo eso aportaría soluciones definitivas a los grandes problemas que preocupaban al hombre desde el principio de la historia. Había, claro, agudas discrepancias, no solo entre escuelas de pensamiento sino entre pensadores individuales. Locke creía en verdades intuitivas en la religión y la ética, mientras que Hume no. Holbach era ateo, como la mayoría de sus amigos, y Voltaire le censuró por ello. Turgot (a quien Maistre había admirado en tiempos) creía en el progreso inevitable; Mendelssohn no, pero defendía la doctrina de la inmortalidad del alma, que Condorcet rechazaba. Voltaire creía que los libros influían decisivamente en el comportamiento social, mientras que Montesquieu creía que eran el clima, el terreno y otros factores ambientales los que creaban diferencias inalterables en el carácter nacional y en las instituciones sociales y políticas. Helvecio pensaba que la legislación y la educación podían, por sí solas, modificar completamente y perfeccionar, de hecho, el carácter de los individuos y de las comunidades. Y Diderot le atacó debidamente por ello. Rousseau hablaba de razón y sentimiento, pero, a diferencia de Hume y Diderot, desconfiaba de las artes y detestaba la

ciencia, insistía sobre todo en la educación de la voluntad, atacaba a intelectuales y especialistas y, en oposición directa a Helvecio y Condorcet, albergaba pocas esperanzas respecto al futuro de la humanidad.

Hume y Adam Smith consideraban el sentido de la obligación un sentimiento analizable empíricamente, mientras que Kant fundamentaba su filosofía moral en el rechazo más drástico posible de esa tesis; Jefferson y Paine consideraban la existencia de derechos naturales evidente por sí misma, mientras que a Bentham le parecía un disparate absoluto y llamaba a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano griterío por escrito.

Pero aunque hubiese marcadas diferencias entre estos pensadores, había ciertas creencias que compartían. Creían, en un grado variable, que los hombres eran sociables y racionales por naturaleza; o que comprendían al menos cuáles eran sus verdaderos intereses y los de los demás cuando no los embaucaban los bribones o los extraviaban los necios; que seguirían, si se les enseñaba a verlas, las normas de conducta que se podían descubrir mediante el uso de la inteligencia humana ordinaria; que existían leyes que regían la naturaleza, la animada y la inanimada, y que estas leyes, con independencia de que pudiesen o no descubrirse empíricamente, eran igual de evidentes si las buscaba uno en el interior de sí mismo o en el mundo exterior. Creían que el descubrimiento de esas leyes y su conocimiento, si se difundía con suficiente amplitud, tenderían por sí solos a propiciar una armonía estable entre individuos y organizaciones y dentro del propio individuo. La mayoría de ellos creían en el máximo grado de libertad individual y el mínimo de gobierno, al menos después de que los hombres hubiesen sido convenientemente reeducados. Pensaban que la educación y la legislación apoyadas en los «preceptos de la naturaleza» podían solucionar casi todos los males; que la naturaleza no era más que la razón en acción y que su funcionamiento era en consecuencia deducible en principio de una serie de verdades básicas como los teoremas de la geometría, y más adelante de la física, la química y la biología. Creían que todas las cosas buenas y deseables eran necesariamente compatibles y aún más: que todos los valores estaban interconectados por una red indestructible de relaciones racionalmente entretejidas. Los de mentalidad

más empírica estaban convencidos de que era posible elaborar una ciencia de la naturaleza humana lo mismo que una ciencia de las cosas inanimadas, y que los problemas éticos y políticos, siempre que fueran problemas auténticos, podían resolverse en principio con la misma certeza que los de las matemáticas o la astronomía. Una vida basada en esas soluciones sería libre, segura, feliz, virtuosa y sabia. No veían, en suma, razón alguna para que no se pudiese alcanzar el milenio utilizando las facultades y practicando los métodos que habían conducido a lo largo de un siglo, en la esfera de las ciencias de la naturaleza, a triunfos más majestuosos de los que se hubiesen alcanzado hasta entonces en toda la historia del pensamiento humano.

Maistre se propuso destruir todo esto. En lugar de las fórmulas *a priori* de esta concepción idealizada de la naturaleza humana básica, él recurrió a los datos empíricos de la historia, la zoología y la observación simple. En lugar de los ideales de progreso, libertad y perfectibilidad humana, predicó la salvación por medio de la tradición y de la fe. Insistió en la naturaleza incurablemente malvada y corrupta del hombre, y en la necesidad inevitable, por ello, de autoridad, jerarquía, obediencia y sometimiento. En lugar de la ciencia predicó la primacía del instinto, de la sabiduría cristiana, del prejuicio (que no es más que el fruto de la experiencia de generaciones), la fe ciega; en lugar del optimismo, pesimismo; en lugar de armonía eterna y paz eterna, la necesidad (la necesidad divina) de conflicto y sufrimiento, pecado y castigo, derramamiento de sangre y guerra. En lugar de los ideales de paz e igualdad social, basados en los intereses comunes y la bondad natural del hombre, afirmó la desigualdad intrínseca y el conflicto violento de objetivos e intereses como la condición normal del hombre caído y de las naciones a las que pertenecía.

Maistre negaba todo sentido a abstracciones como naturaleza y derecho natural; formuló una doctrina del lenguaje que contradecía todo lo que habían dicho sobre este tema Condillac y Monboddo. Revitalizó la desacreditada doctrina del derecho divino de los reyes, reivindicó la importancia del misterio y de la oscuridad (y sobre todo de la sinrazón) como base de la vida social y política. Combatió, con inteligencia y eficacia notables, todas las formas de claridad y de organización racional. Se parecía temperamentalmente a sus enemigos, los jacobinos; era como ellos un

creyente total, odiaba con violencia y era en todas las cosas un jusqu'au boutiste. Lo que lo diferenciaba de los extremistas de 1792 era que estos rechazaban de modo absoluto el viejo orden: no solo atacaban sus vicios sino sus virtudes; no querían dejar nada en pie, querían destruir completamente el sistema malvado, raíces y ramas, para construir algo completamente nuevo, sin ninguna concesión, sin deuda alguna con el mundo sobre cuyas ruinas había de edificarse el nuevo orden. Maistre era el polo opuesto a esto. Atacaba al racionalismo del siglo XVIII con la misma intolerancia y la pasión, el vigor y la complacencia de los grandes revolucionarios. Los entendía mejor que los moderados, y sentía cierta simpatía por algunas de sus cualidades; pero lo que para ellos era una visión beatífica era para él una pesadilla. Él quería echar abajo «la ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII»^[20], no dejar piedra sobre piedra.

Los métodos que utilizó y las verdades que predicó, aunque él decía que venían primordialmente de Tomás de Kempis o de Tomás de Aquino, de Bossuet o de Bourdaloue, no debían en realidad gran cosa a estos grandes pilares de la Iglesia católica; tienen más en común con la posición antirracionalista de san Agustín o de los profesores que tuvo Maistre en su juventud: el iluminismo de Willermoz y los seguidores de Pasqually y Saint-Martin. Maistre coincidía con los padres del fideísmo y el irracionalismo germánicos; y también con los que, sin ser, en algunos casos, cristianos creyentes, ensalzaban en Francia los valores y la autoridad de la jerarquía romana, como Charles Maurras, Maurice Barrès y sus seguidores; con todos los que continuaban considerando a la Ilustración un enemigo personal; y con los que defendían principios trascendentes cuyo auténtico significado quedaría en su opinión oscurecido y tergiversado si fuese de algún modo factible que pudiesen hallarse al mismo nivel que las ciencias y el sentido común, pues entonces estarían expuestos a la crítica intelectual o moral o necesitarían una defensa frente a ella.

Holbach y Rousseau eran enemigos absolutos, pero hablan ambos piadosamente de la naturaleza, como si en algún sentido no demasiado metafórico fuese armoniosa, benévola y liberadora. Rousseau creía que la naturaleza revelaba su armonía y su belleza a los corazones incultos de los hombres que no estaban corrompidos; Holbach estaba convencido de que lo hacía también a las inteligencias y sentidos cultivados, no oscurecidos por el prejuicio y la superstición, de los que utilizaban métodos de investigación racionales para desentrañar sus secretos. Maistre aceptaba, por el contrario, el punto de vista antiguo de que los hombres eran sabios antes del Diluvio; pero pecaron y fueron destruidos; y ahora sus degenerados descendientes pueden alcanzar la verdad no por el desarrollo armonioso de sus facultades, no con la filosofía o con la física, sino a través de la revelación otorgada a los santos y doctores de la Iglesia católica, confirmada clarísimamente por la observación. Nos dicen que estudiemos la naturaleza. Hagámoslo. ¿Qué es lo que nos muestran disciplinas tan intachables como la historia y la zoología? ¿El espectáculo de plenitud armoniosa del racionalismo optimista, el marqués de Condorcet? Todo lo contrario: la naturaleza resulta ser un monstruo con garras y dientes ensangrentados. En las Soirées de Saint-Pétersbourg Maistre nos dice que:

En el vasto dominio de la naturaleza viviente, reina una violencia manifiesta, una especie de cólera prescrita que arma a todos los seres *in mutua funera*: en cuanto abandonas el mundo inanimado, encuentras el decreto de la muerte violenta escrito en las fronteras mismas de la vida. Ya se empieza a percibir la ley en el reino vegetal: desde la inmensa catalpa hasta la hierba más humilde, ¡cuántas plantas mueren y cuántas son matadas!, pero cuando entras en el reino animal, la ley adquiere de pronto una evidencia aterradora. Una fuerza, palpable y oculta al mismo tiempo, [...] destina en cada especie a un cierto número de animales a devorar a los otros: hay así insectos de presa, reptiles de presa, aves de presa, peces de presa, cuadrúpedos de presa. No hay un instante en el tiempo en que una criatura no esté siendo devorada por otra. Por encima de todas esas numerosas razas de animales está emplazado el hombre, cuya mano destructora no perdona nada que viva; mata por alimentarse, mata por vestirse, mata por adornarse, mata por atacar, mata por defenderse, mata por instruirse, mata por divertirse, mata por matar: rey orgulloso y terrible, todo lo quiere y nada se le resiste. [...] pide sus entrañas al cordero para hacer resonar un arpa [...] su diente más mortífero al lobo para pulir lindas obras de arte, al elefante sus colmillos para hacer el juguete de un niño: sus mesas están cubiertas de cadáveres. [...] ¿Y qué ser lo exterminará a él que los extermina a todos? Él mismo. Es el hombre el encargado de degollar al

hombre. [...] Se cumple así [...] la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra entera, continuamente empapada de sangre, no es más que un enorme altar en el que todo lo que vive debe inmolarse sin fin, sin medida, sin tregua, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte^[21].

Esta es la famosa y terrible visión de la vida de Maistre. Su violenta obsesión con la sangre y la muerte pertenece a un mundo diferente de la rica y tranquila Inglaterra de la fantasía de Burke, de la sabiduría madura y sosegada de la aristocracia terrateniente, la paz profunda de las casas de campo grandes y pequeñas, la sociedad eterna basada en el contrato social entre los vivos y los muertos y los aún nonatos, a salvo de la agitación y las miserias de los situados en condiciones menos afortunadas. Está también muy lejos de los mundos espirituales privados de los místicos e iluministas cuyas vidas y enseñanzas conmovieron a Maistre en su juventud. Esto no es ni quietismo ni conservadurismo, ni fe ciega en el *statu quo* ni simplemente el oscurantismo de los sacerdotes. Hay una afinidad con el mundo paranoico del fascismo moderno, y resulta sorprendente hallarla tan a principios del siglo XIX. El único contemporáneo que se hace eco en cierta medida es Görres en sus diatribas posteriores.

Sin embargo, la vida no es para Maistre una carnicería sin sentido, ni lo que el pensador español Unamuno llamó el «matadero del difunto conde José de Maistre»^[22]. Pues aunque el desenlace del combate sea incierto, aunque no pueda planearse la victoria y no pueda lograrse con el simple ingenio, o con el tipo de conocimiento que afirman poseer científicos o juristas, en definitiva las huestes invisibles luchan en un lado más que en otro, y no cabe la menor duda del resultado final. El factor divino no es algo muy distinto del espíritu de la historia del mundo o de la humanidad, o del universo, en cuyos términos los románticos alemanes del cambio de siglo (Schelling, los hermanos Schlegel) tendían a describir y a explicar el mundo, una fuerza sobrenatural que actúa a la vez como el poder de crear y de entender, el creador e intérprete de todo lo que existe.

En un lenguaje irónico que unas veces recuerda a Tácito y otras a Tolstói, Maistre sostenía, igual que los románticos alemanes (y después los antipositivistas franceses Ravaisson y Bergson), que el método de las ciencias naturales mata la comprensión auténtica. Clasificar, abstraer,

generalizar, reducir a uniformidades, deducir, calcular y resumir en rígidas fórmulas intemporales es confundir las apariencias con la realidad, describir la superficie y dejar las profundidades intactas, descomponer el conjunto vivo mediante un análisis artificial, e interpretar erróneamente los procesos de la historia y del alma humana aplicándoles categorías que pueden como mucho ser útiles únicamente para abordar la química o las matemáticas. Para entender de verdad cómo suceden las cosas hace falta una actitud distinta, una actitud que el metafísico alemán Schelling, y antes que él Hamann, hallan en la inspiración del profeta o el poeta inspirados por la divinidad, en ese estado en el que el visionario, unido a los procesos creadores de la propia naturaleza, luchando por alcanzar sus fines personales o los de su sociedad, los capta como un factor del objetivo que persigue el universo (concebido casi como un organismo animado). Maistre buscaba la solución en la religión revelada, y en la historia, como encarnación del modelo interior que vemos, como máximo, oscura e intermitentemente, situándonos en la gran estructura de la tradición de nuestra sociedad, en sus formas de sentir y actuar y pensar... solo en las cuales está la verdad.

Tal vez Burke no hubiese discrepado del todo con esto: al menos no tanto como los pensadores románticos alemanes que rehuían la política y ensalzaban la poesía y la sabiduría de los antiguos usos populares, o el genio de artistas y pensadores dotados de poderes excepcionales de creación y de adivinación. Todo gobierno que se basa en la ley establecida se sustenta sobre una usurpación de la prerrogativa del legislador divino. De ahí que todas las constituciones sean, en cuanto tales, malas. Esto habría sido demasiado incluso para Burke; y en cualquier caso, tanto los tradicionalistas ingleses como los románticos alemanes veían a la humanidad sin desprecio ni pesimismo, mientras que a Maistre, al menos en las obras de madurez, lo consume la idea del pecado original, la maldad e indignidad de la estupidez autodestructiva de los hombres cuando se los deja libres a sí mismos. Insiste una y otra vez en el hecho de que solo el sufrimiento puede impedir a los seres humanos caer en el abismo sin fondo de la anarquía y la destrucción de todos los valores. Por un lado ignorancia, obstinación, estupidez; por el otro, como remedio, sangre, sufrimiento,

castigo, estos son los conceptos que asedian al lúgubre mundo de Maistre. El pueblo (la masa de la humanidad) es un niño, un lunático, un propietario absentista, que lo que necesita ante todo es un guardián, un mentor fiel, un director espiritual que controle su vida privada y el uso de sus posesiones. Nada que merezca la pena pueden hacer hombres que son irremediabilmente débiles y corruptos, a menos que se los proteja de las tentaciones que los llevan a desperdiciar su fuerza y su riqueza en fines fútiles, a menos que unos guardianes siempre vigilantes les impongan disciplina para que realicen las tareas que les corresponden. Estos guardianes, por su parte, deben sacrificar sus vidas para mantener la jerarquía firme y rígida que es el verdadero orden de la naturaleza, con el vicario de Cristo a la cabeza, alineándose en hileras simétricas desde los miembros más encumbrados hasta los más humildes de la gran pirámide de la humanidad.

Es lógico que Maistre creyese ver la gran figura de Platón señalando el camino, al principio de toda vía verdadera hacia la sabiduría y la salvación. En su opinión, la Compañía de Jesús debía actuar como la elite de guardianes platónicos y salvar a los Estados de Europa de las aberraciones fatídicas que estaban en boga en su época. Pero la figura central de todo, la piedra angular, el arco sobre el que se apoya el conjunto de la sociedad, es una figura mucho más aterradora que el rey, el sacerdote o el general: es el Verdugo. A él está dedicado el pasaje más famoso de las *Soirées*.

¿Quién es este ser inexplicable, que ha preferido a todas las profesiones agradables, lucrativas, honradas e incluso honorables que se ofrecen en tropel a la fuerza o al ingenio humano, la de torturar o matar a sus semejantes? Esta cabeza, este corazón, ¿están hechos como los nuestros? ¿No contienen nada peculiar y extraño a nuestra naturaleza? Yo, por mi parte, no tengo duda alguna. Está hecho como nosotros externamente; nace como nosotros; pero es un ser extraordinario, y para que exista en la familia humana es preciso un decreto especial, un *fiat* del poder creador. Se lo crea como un mundo. ¡Contemplad lo que es él en la opinión de los hombres, y comprended, si podéis, cómo es capaz él de ignorar esta opinión o de afrontarla! Apenas le ha asignado la autoridad una morada propia, apenas ha tomado posesión de ella, los alojamientos de los otros se alejan hasta donde no puedan ver más el suyo. En medio de esta soledad y de esta especie de vacío que se forma en torno suyo, vive solo con su mujer y sus pequeños que le hacen conocer la voz del hombre: sin ellos no conocería más que gemidos... Se da la lúgubre señal; un abyecto servidor de la justicia llama a su puerta para decirle que se lo

necesita: sale; llega a una plaza pública ocupada por una multitud compacta y palpitante. Se le entrega un envenenador, un parricida, un hombre que ha cometido sacrilegio: lo ase, lo tiende, le ata a una cruz horizontal, alza el brazo: se hace entonces un silencio horrible y no se oye más que el chirriar de los huesos que se rompen bajo las barras, y los alaridos de la víctima. La desata; la coloca en una rueda: las extremidades agitadas se fijan a los radios; la cabeza cuelga; los cabellos se erizan y la boca, abierta como un horno, solo emite a intervalos un pequeño número de palabras sangrantes que llaman a la muerte. Ha terminado: le late el corazón, pero es de alegría; se felicita, se dice: «No hay quien maneje la rueda mejor que yo». Desciende: tiende su mano manchada de sangre y la justicia le arroja desde lejos unas cuantas monedas de oro que se lleva atravesando un doble seto de hombres que se apartan con horror. Se sienta a la mesa y come; luego se acuesta y duerme. Y al día siguiente, al despertar, piensa en algo completamente distinto de lo que hizo la víspera. ¿Es un hombre? Sí: Dios lo recibe en sus templos y le permite rezar. No es un delincuente. Sin embargo, ninguna lengua osa decir, por ejemplo, *que es virtuoso, que es un hombre honrado, que es estimable*. Ninguna alabanza moral parece adecuada para él; pues todas suponen relaciones con seres humanos y él no tiene ninguna. Y, sin embargo, toda grandeza, todo poder, toda subordinación se apoya en el verdugo: él es el terror y el vínculo de la asociación humana. Retira del mundo a este agente misterioso y en un instante el orden cede al caos, los tronos se desploman y la sociedad desaparece. Dios, que es el autor de la soberanía, lo es también del castigo; ha asentado la tierra sobre esos dos polos: «*Pues de Jehová son los dos polos de la tierra y sobre ellos hace girar el mundo*»... (I Samuel 2:8)^[23].

Esto no es una simple meditación sádica sobre el delito y el castigo, sino que expresa una convicción auténtica, coherente con todo el resto del pensamiento de Maistre, apasionado pero lúcido, según el cual solo se puede salvar a los hombres metiéndolos en el redil mediante el terror y la autoridad. Hay que recordarles en cada instante de sus vidas ese misterio aterrador que existe en el centro de la creación; hay que purgarlos por medio del sufrimiento constante, hay que humillarlos a cada paso para que se den cuenta de su estupidez, su malicia y su desvalimiento. Guerra, tortura, sufrimiento son la suerte inevitable de los seres humanos; los hombres deben soportarlos lo mejor que puedan. Los amos escogidos deben cumplir el deber que les impuso su creador (que ha hecho de la naturaleza un orden jerárquico) mediante la imposición despiadada de las normas (sin excluirse ellos) y el exterminio igualmente implacable del enemigo.

¿Y quién es el enemigo? Todos los que arrojan polvo a los ojos a la gente e intentan subvertir el orden establecido. Maistre los llama *la*

secte^[24]. Son los alborotadores y los subversivos. A los protestantes y jansenistas añade ahora deístas y ateos, masones y judíos, científicos y demócratas, jacobinos, liberales, utilitaristas, anticlericales, igualitaristas, perfectibilistas, materialistas, idealistas, juristas, periodistas, reformadores seculares e intelectuales de todo género; todos aquellos que apelan a principios abstractos, que depositan fe en la razón individual o en la conciencia del individuo; los que creen en la libertad individual o en la organización racional de la sociedad, reformadores y revolucionarios: esos son el enemigo del orden establecido y hay que acabar con ellos cueste lo que cueste. Esta es *la secte*, y nunca duerme, siempre está barrenando desde dentro.

Se trata de un catálogo del que hemos oído hablar mucho desde entonces. Reúne por primera vez, y con precisión, la lista de los enemigos del gran movimiento contrarrevolucionario que culminó en el fascismo. Maistre intenta oponer al orden nuevo y satánico que había hecho la fatídica revolución, primero en América, luego en Europa, toda la violencia y el fanatismo que él creía que ellos habían desencadenado en el mundo.

Todos los intelectuales son malos, pero los más peligrosos son los científicos naturales. Maistre le explica a un noble ruso en uno de sus tratados que Federico el Grande tenía razón cuando decía que los científicos eran un gran peligro para el Estado: «Los romanos tuvieron el raro buen sentido de comprar en Grecia, por dinero, los talentos de los que carecían; y de despreciar a los que se los proporcionaban. Decían, y sonreían al decirlo: “los famélicos griegos harán cualquier cosa por complacerlos”^[25]. Si hubiesen decidido imitar a tales criaturas habrían hecho el ridículo. Como las desdeñaron, fueron grandes»^[26]. Así también, entre los antiguos, los judíos y los espartanos alcanzaron verdadera grandeza porque no se contaminaron con el espíritu científico. «El exceso es peligroso, incluso de literatura, y las ciencias naturales son aún más indignas para el estadista. La ineptitud que han mostrado los científicos para tratar con el pueblo o entenderlo o dirigirlo es algo sabido de todos»^[27]. La mentalidad científica halla fallos en toda autoridad; conduce a la «enfermedad» del ateísmo.

Uno de los inconvenientes inevitables de la ciencia en todos los países y en todos los lugares es que elimina ese amor a la acción que es la verdadera vocación del

hombre; lo llena de orgullo soberano, lo pervierte en sí mismo y en las ideas que son apropiadas para él, lo hace enemigo de toda subordinación, rebelde a todas las leyes y a todas las instituciones, un paladín nato de toda innovación. [...] La primera entre las ciencias es la ciencia de gobernar. Eso no puede aprenderse en academias. Ningún gran ministro, desde Suger a Richelieu, se interesó jamás por la física o por las matemáticas. El don para las ciencias naturales hace imposible ese otro tipo de don, que es un talento por sí solo^[28].

Esto por lo que se refiere a la convicción del que cree en la posibilidad de llevar una vida feliz, armoniosa y productiva bajo la guía segura de lo que se llamaba a menudo en el siglo XVIII «Madre Naturaleza» o «Dama Naturaleza». Todo esto nace del autoengaño de mentes superficiales incapaces de afrontar la realidad.

La paz es una cosa y la realidad otra.

Qué magia incomprensible es —pregunta Maistre— la que hace que un hombre esté siempre dispuesto al primer toque de tambor [...] a acudir sin resistencia, a menudo hasta con una especie de avidez (que también tiene en sí un carácter peculiar), con el fin de hacer pedazos en el campo de batalla a su hermano, que no le ha hecho ningún mal y que por su parte avanza con el propósito de someterlo si puede al mismo destino^[29].

Hombres que derraman lágrimas si tienen que matar un pollo matan en el campo de batalla sin el menor escrúpulo. Lo hacen solo por el bien común, reprimiendo su sentimiento humano como un deber doloroso y altruista. Los verdugos matan a un número muy pequeño de hombres culpables, parricidas, falsificadores, etc. Los soldados matan a miles de hombres inocentes, ciega e indiscriminadamente, con loco entusiasmo. Suponiendo que un ingenuo visitante de otro planeta preguntase a cuál de esos dos grupos se lo marginaba y despreciaba en la tierra y a cuál se aclamaba, admiraba y recompensaba, ¿qué deberíamos responder? «Explicadme por qué la cosa más honorable del mundo (en opinión de toda la especie humana sin excepción) es el derecho a derramar inocentemente sangre inocente»^[30]. ¿Qué ha demostrado de modo más gráfico esto que la república malvada, corrupta y perversa de los jacobinos, ese reino satánico, el Pandemonio de Milton?

Sin embargo, el hombre ha nacido para amar. Es compasivo, justo y bueno. Derrama lágrimas por otros y esas lágrimas le producen placer.

Inventa historias para poder llorar. ¿Por qué entonces este deseo feroz de guerra y matanzas? ¿Por qué se lanza al abismo, abrazando con pasión aquello que le inspira tanto desprecio? ¿Por qué hombres que se rebelan por cuestiones tan nimias como la tentativa de cambiar el calendario permiten que los envíen como animales obedientes a matar y a que los maten? Pedro el Grande pudo enviar a morir a miles de soldados en una derrota tras otra, pero cuando intentó afeitar las barbas de sus boyardos casi se enfrenta a una rebelión. Si lo que el hombre persigue es el propio interés, ¿por qué no forman los hombres una liga de pueblos y establecen esa paz universal que tan ardorosamente proclaman anhelar? Solo hay una respuesta válida: el deseo de los hombres de inmolarsse a sí mismos es tan fundamental como su deseo de autoconservación o de felicidad. La guerra es la ley terrible y eterna del mundo. Indefendible en el plano racional, resulta sin embargo misteriosa e irresistiblemente atractiva. Al nivel del utilitarismo razonado, la guerra es sin duda todo lo que se considera que es, loca y destructiva. Si a pesar de ello ha regido la historia humana, ello solo demuestra la impropiedad de las explicaciones racionales, en particular de la de analizar la guerra como si fuese un fenómeno planeado deliberadamente o explicable o justificable. Las guerras no cesarán, aunque sean odiosas, porque las guerras no son una invención humana: son una institución divina.

La educación puede modificar el grado de conocimiento y las opiniones manifiestas de los hombres, pero hay un nivel más profundo en el que es impotente. A esto Maistre lo llama el mundo invisible, en el que el elemento inescrutable, por sobrenatural, del individuo (y de las sociedades) juega su papel irresistible. La razón, tan exaltada en el siglo XVIII, es en realidad el más débil de los instrumentos, una «luz vacilante»^[31] débil en la teoría y en la práctica, incapaz por igual de modificar la conducta de los hombres y de explicar sus causas. Todo lo que es racional se desmorona porque es racional, hecho por el hombre: solo lo irracional puede perdurar. La crítica racional corroerá todo lo que esté al alcance de ella: solo es capaz de sobrevivir lo que está impermeabilizado contra ella por ser intrínsecamente misterioso e inexplicable. Lo que hace el hombre puede estropearlo el hombre: solo lo sobrehumano perdura.

Abundan en la historia los ejemplos de esta verdad. ¿Hay cosa más absurda que la monarquía hereditaria?^[32] ¿Por qué habría de esperarse que a reyes sabios y virtuosos los sucediesen descendientes igualmente buenos? Es sin duda más razonable que haya libertad para elegir al monarca, es decir, una monarquía electiva. Sin embargo, la situación desdichada de Polonia es prueba suficiente de las lamentables consecuencias a que ello conduce, mientras que la institución totalmente irracional de la monarquía hereditaria es una de las instituciones humanas más estables. No hay duda de que las repúblicas democráticas son más razonables que la monarquía: sin embargo, incluso en su mayor gloria, en la Atenas de Pericles, ¿cuánto sobrevivió la democracia? ¿Y a qué coste final? Mientras que sesenta y seis reyes, unos malos, otros buenos, pero como promedio bastante aceptables, han gobernado el gran reino francés bastante bien durante mil quinientos años. Más aún, ¿qué podría ser a primera vista más irracional que el matrimonio y la familia? ¿Por qué deberían permanecer unidos dos seres a pesar de que sus gustos y sus puntos de vista sobre la vida lleguen a discrepar? ¿Por qué habría de sobrevivir una ficción tan obstinada? Sin embargo, la unión inquebrantable de dos seres y el misterioso vínculo de la familia persisten, pese a que ofendan a la razón abstracta.

Maistre, con el propósito de refutar el punto de vista según el cual la historia es razón en acción, si por razón se entiende la actuación de algo similar al funcionamiento normal del intelecto humano discursivo, multiplica los ejemplos del carácter autodestructor de las instituciones racionales. El hombre racional pretende ampliar al máximo sus placeres, reducir al mínimo su sufrimiento. Pero la sociedad no es en absoluto un instrumento para esto. Se apoya en algo mucho más elemental, en el autosacrificio constante, en la tendencia humana a sacrificarse por la familia o por la ciudad, o por la Iglesia o por el Estado, sin pretender en absoluto obtener placer o provecho, en el anhelo de ofrendarse en el altar de la solidaridad social, de sufrir y morir para preservar la continuidad de formas de vida santificadas. Hasta un período bastante posterior del siglo XIX no volvemos a encontrar una insistencia tan violenta en objetivos irracionales, conducta romántica desvinculada del propio interés o del placer, actos que brotan del ansia apasionada de someterse y aniquilarse.

Una acción es en el universo de Maistre ineficaz exactamente en la medida en que se encamine a la satisfacción de intereses cotidianos, y de que proceda de tendencias utilitarias calculadoras que constituyen la superficie externa del carácter humano; y es eficaz, memorable, está en concordancia con el universo precisamente en el grado en que surja de profundidades inexplicadas e inexplicables, y no de la razón ni de la voluntad individual; el individuo heroico, al que rindieron homenaje Byron y Carlyle, el que desdeña el peligro y desafía la tempestad, es para Maistre tan ciego en su seguridad en sí mismo como el necio científico, el planificador social o el capitán de la industria. Lo mejor y más fuerte suele ser violento, irracional, gratuito, y es, en consecuencia, inevitable que se tergiverse y se haga que parezca absurdo, solo por atribuirle motivos inteligibles. La acción humana solo está justificada, en su opinión, cuando procede de esa tendencia de los seres humanos que se encamina no hacia la felicidad ni hacia la comodidad, no hacia formas de vida claras, llenas de coherencia lógica, no a la afirmación de uno mismo y al propio engrandecimiento, sino al cumplimiento de un objetivo divino insondable que los hombres no pueden ni deberían intentar sondear, y que rechazan para su mal. Esto puede conducir a menudo a acciones que entrañan dolor y matanzas, las cuales pueden muy bien considerarse arrogantes e injustas según las normas de la moral razonable, normal y burguesa, pero que brotan, sin embargo, de ese inanalizable y oscuro centro de toda autoridad. Esta es la poesía del mundo, no su prosa, la fuente de toda fe y de toda energía, por la cual y solo por la cual el hombre es libre, capaz de elegir, de crear y de destruir, superior a los movimientos mecánicos de la materia causalmente determinados, científicamente explicables, o de naturalezas inferiores a la suya, que ignoran el bien y el mal.

Maistre, como todos los pensadores políticos serios, tiene ante su mente una visión de la naturaleza del hombre. Esta visión es profundamente, aunque no por completo, agustiniana. El hombre es débil y muy malvado, pero no está completamente determinado por causas. Es libre y es un alma inmortal. Dentro de él luchan por la supremacía dos principios: es al mismo tiempo un *teomorfo* (hecho a imagen de su creador, una chispa del espíritu divino) y un *teómaco*, un pecador, rebelde contra Dios. Su libertad es muy

limitada: pertenece a una corriente cósmica de la que no puede escapar. No puede verdaderamente crear, pero puede modificar. Puede elegir entre bien y mal, Dios y el diablo, y es responsable de sus elecciones. Es el único que lucha en toda la creación: por obtener conocimiento, por expresarse a sí mismo, por salvarse. Condorcet comparó la sociedad humana con la de las abejas y los castores. Pero ninguna abeja, ningún castor quiere saber más que sus antepasados; las aves, los peces, los mamíferos permanecen fijados en sus ciclos monótonos y repetitivos. Solo el hombre sabe que está degradado. Es «la prueba de su grandeza y su desdicha, de sus derechos sublimes y su increíble degradación»^[33]. Es un «centauro monstruoso»^[34], que vive a la vez en el mundo de la gracia y en el de la naturaleza, ángel potencial y manchado de vicio. Sabe lo que quiere; quiere lo que no quiere; no quiere lo que quiere; *quiere querer*, ve dentro de sí algo que no es él, y que es más fuerte que él. El hombre sabio resiste y grita: «¿Quién me librará?». El necio cede y llama felicidad a su debilidad^[35].

Los hombres (seres morales) deben someterse libremente a la autoridad: pero deben someterse. Porque están demasiado corrompidos, son demasiado débiles para gobernarse. Y sin gobierno caen en la anarquía y están perdidos. No hay ningún hombre ni ninguna sociedad que sean capaces de gobernarse por sí solos; esa expresión carece de sentido: todo gobierno procede de una autoridad coercitiva indiscutible. Solo se puede frenar la ilegalidad con algo frente a lo que no haya apelación posible. Puede ser la costumbre o la conciencia o una tiara papal o una daga, pero es siempre un algo. Aristóteles tiene toda la razón sin duda, algunos hombres son esclavos por naturaleza^[36]; decir que no deberían serlo es una cosa incomprensible. Rousseau dice que el hombre nace libre, pero que en todas partes se lo encadena. «¿Qué quiere decir? [...] Esa afirmación demente, *El hombre nace libre*, es lo contrario de la verdad»^[37]. Los hombres son demasiado malvados para quitarles las cadenas en cuanto nacen: nacidos en el pecado, solo resultan aceptables por la actuación de la sociedad, solo gracias al Estado, que reprime las aberraciones del juicio individual sin trabas. Maistre, como Burke, que había influido en él, y quizá como Rousseau (en algunas interpretaciones), cree que las sociedades tienen un

alma general, una verdadera unidad moral, que las conforma, pero va más allá:

El gobierno [proclama] es una auténtica religión. Tiene sus dogmas, sus misterios, sus sacerdotes. Someterlo a la discusión de cada individuo es destruirlo. Solo le da vida la razón de la nación, es decir, una fe política, de la que es un símbolo. La primera necesidad del hombre es poner a su razón creciente bajo el doble yugo de la Iglesia y el Estado. Debería aniquilarse, debería perderse en la razón de la nación, de modo que se transformase pasando de su existencia individual a otro ser (comunal), como un río que desemboca en el mar persiste realmente en medio de las aguas, pero sin nombre ni identidad personal^[38].

Tal Estado no puede crearse por medio de una constitución escrita ni basándose en ella: a una constitución se la puede obedecer, pero no se la puede adorar. Y sin adoración (sin superstición incluso, que es un *ouvrage avancé*^[39], una posición avanzada, de la religión) no puede sostenerse nada. Lo que esta religión exige no es obediencia condicional (el contrato comercial de Locke y de los protestantes), sino la disolución del individuo en el Estado. Los hombres deben entregarse, no simplemente prestarse. La sociedad no es un banco, una sociedad de responsabilidad limitada constituida por individuos que se miran unos a otros con recelo por miedo a que los engañen, los estafen o los exploten. Toda resistencia individual en nombre de necesidades o derechos imaginarios atomizará el tejido social y metafísico, que es lo único que posee el poder de la vida.

Esto no es autoritarismo en el sentido propugnado por Bossuet o incluso por Bonald. Hemos dejado muy atrás las construcciones aristotélicas simétricas de Tomás de Aquino o de Suárez y nos aproximamos rápidamente a los mundos de los ultranacionalistas alemanes, de los enemigos de la Ilustración, de Nietzsche, Sorel y Pareto, D. H. Lawrence y Knut Hamsun, Maurras, D'Annunzio, de *Blut und Boden*^[40], situados mucho más allá del autoritarismo tradicional. La fachada del sistema de Maistre puede ser clásica, pero tras ella hay algo aterradoramente moderno y violentamente opuesto a la dulzura y a la luz. El tono no es el del siglo XVIII, ni siquiera de las voces más violentas e histéricas que señalan su punto culminante de rebeldía (como Sade o Saint-Just), ni es tampoco el de los reaccionarios inmovilizados que se amurallaban contra los paladines de la libertad o la revolución tras las gruesas murallas del dogma medieval. La

doctrina de la violencia en el corazón de las cosas, la creencia en el poder de fuerzas oscuras, la glorificación de las cadenas como únicas capaces de someter los instintos autodestructivos del hombre y de utilizarlos para su salvación, el llamamiento a la fe ciega contra la razón, la creencia de que solo lo que es misterioso puede sobrevivir, que explicarlo es siempre destruirlo, la doctrina de la sangre y la autoinmolación, del alma nacional y de los ríos que desembocan en un vasto mar, del absurdo del individualismo liberal y, sobre todo, de la influencia subversiva de los intelectuales críticos incontrolados... hemos oído esta canción muchas veces desde entonces, no hay duda. En la práctica y también en la teoría (en ocasiones expresada bajo un falso disfraz científico), el punto de vista profundamente pesimista de Maistre es el centro de los totalitarismos, tanto de izquierda como de derecha, de nuestro terrible siglo.

VI

El tema básico de la filosofía de Maistre es un ataque en gran escala a la razón tal como la predicaban los *philosophes* del siglo XVIII, y debe mucho al nuevo sentimiento de nacionalidad que surgió, al menos en Francia, como resultado de las guerras revolucionarias, y a Burke y su ataque a la Revolución francesa y a los derechos y valores atemporales y universales, y su insistencia en lo concreto, en la fuerza vinculante de la costumbre y de la tradición. Maistre se burla del empirismo inglés, en especial de las ideas de Bacon^[41] y de Locke, pero rinde un renuente homenaje a la vida pública inglesa, que es para él, como para tantos teóricos católicos de Occidente, una cultura provinciana desvinculada de las verdades universales de Roma, pero lo mejor con mucho que se puede lograr sin hallarse en posesión de la fe verdadera, lo más próximo en términos seculares al ideal espiritual pleno que la imaginación inglesa, lamentablemente, no ha logrado jamás alcanzar. La sociedad inglesa es admirable porque se apoya en la aceptación de una

forma de vida, y no pretende revisar perpetuamente sus bases^[42]. Quien se pregunta sobre una institución o una forma de vida pide una respuesta. La respuesta, basada en la argumentación racional será por su parte susceptible de nuevas preguntas del mismo tipo. Y cada respuesta tenderá a estar siempre expuesta a la duda y a la incredulidad.

En cuanto se permite este escepticismo, el espíritu humano se vuelve inquieto porque no ve ninguna solución definitiva a sus indagaciones. En cuanto se ponen en duda los fundamentos, no puede establecerse nada permanente. La duda y el cambio, la desintegración desde dentro y desde fuera, hacen la vida demasiado precaria. Explicar como explicaban Holbach y Condorcet es destruir y no dejar nada en pie. Los individuos están atormentados por dudas que no se pueden aclarar, se destruyen las instituciones que son sustituidas por otras formas de vida, condenadas igualmente a la destrucción. No hay ningún lugar de descanso en ningún sitio, ni orden ni posibilidad de un vida tranquila, armoniosa y satisfactoria.

Hay que proteger de tales ataques todo lo que sea firme. Hobbes entendió sin duda la naturaleza de la soberanía al considerar el poder del Leviatán libre de toda obligación, absoluto e indiscutible. Pero el Estado de Hobbes, como el de Grocio y el de Lutero, es una construcción hecha por el hombre, sin protección frente a las preguntas perennes que ateos y utilitaristas han planteado en todas las generaciones: ¿Por qué vivir así y no de otra manera? ¿Por qué debemos obedecer esta autoridad en vez de otra o ninguna? En cuanto se permite a la inteligencia plantear estos temas inquietantes ya no hay quien la contenga; en cuanto se ha hecho el primer movimiento ya no hay remedio, se ha asentado la podredumbre definitivamente.

Hay pocas dudas de que a Maistre le influyeron en cierto grado las ideas de Burke. Todos los adversarios de la Revolución Francesa tomaron armas de ese gran arsenal. Pero Maistre no fue un discípulo del gran escritor contrarrevolucionario irlandés aunque hablase bien de él. No tiene ninguna relación con el cauto conservadurismo de Burke, ni con las alabanzas de este a la Ley de Asentamiento, mediante la que el usurpador Guillermo de Orange arrebató sus derechos legítimos al devoto católico Jacobo II; ni son tampoco de su gusto la defensa que hace Burke del compromiso y la

adaptación, o lo que dice sobre un contrato social, aunque se trate de un contrato entre vivos y muertos y nonatos. Burke no es teocrático, no es absolutista, no es adicto a extremos como el ultramontano Maistre, y sin embargo, el ataque de Burke a las ideas abstractas, a las verdades políticas atemporales y universales desvinculadas del proceso histórico, desvinculadas del proceso de crecimiento orgánico que hace a los hombres y a las sociedades, su oposición total a que los seres humanos se liberen, como propugnan gentes como Rousseau, de la concha artificial y desechable de la tradición, el tejido social, la vida interior de comunidades y Estados, los impalpables filamentos que mantienen unidas las sociedades y les dan su carácter y su fuerza: todo esto Maistre lo compartió con él, y puede que en cierta medida lo tomase de él. Lo cita con fruición, pero la influencia de las ideas jesuitas fue siempre mucho más poderosa.

Maistre proclama en un lenguaje que a veces se eleva a la belleza y la dignidad clásicas —lo que Sainte-Beuve llamaba su «incomparable elocuencia^[43]»— que la explicación empírica o racionalista es en realidad un disfraz del pecado; porque en el corazón del Universo hay un misterio, impenetrablemente oscuro. La autoridad de todas las grandes fuerzas vivas de la vida social, de los fuertes y ricos y grandes sobre los débiles y pobres y pequeños, el derecho a exigir obediencia que corresponde a conquistadores y sacerdotes, a los jefes de la familia y de la Iglesia y del Estado por igual, mana de esta fuente oculta, cuyo poder mismo reside en su opacidad a la exploración racional. «Podemos decir brevemente: los reyes te lo ordenan y tú debes hacerlo^[44]». Esa autoridad es absoluta porque no hay ningún método por el que pueda ponerse en duda, y es omnipotente porque no hay medio de oponerse a ella. La religión es superior a la razón no porque aporte más respuestas convincentes que la razón, sino porque no aporta absolutamente ninguna. No persuade ni discute, ordena. La fe es fe verdadera solo cuando es ciega; en cuanto busca justificación está liquidada. Todo lo que es en el universo fuerte, permanente y eficaz está fuera del alcance de la razón y, en cierto modo, en contra. La monarquía hereditaria, la guerra, el matrimonio persisten precisamente porque no se pueden defender y, en consecuencia, no se pueden borrar de la existencia refutándolos. El irracionalismo lleva en sí su garantía de supervivencia de

una forma a la que la razón jamás podría aspirar. Todas las paradojas monstruosas de Maistre son un desarrollo de esta tesis que era, en su época, excesivamente novedosa.

La doctrina de Maistre tiene similitudes evidentes con los ataques al racionalismo y al escepticismo de defensores anteriores de la religión (por ejemplo las sectas iluministas y su místico moderno favorito, Saint-Martin), pero difiere de ellas no solo por su violencia, sino por convertir en virtud lo que antes se había admitido como posibles debilidades, o al menos dificultades, de la concepción teocrática de la vida. Es una vuelta al irracionalismo audaz y absoluto de la Iglesia primitiva desde el racionalismo matizado de santo Tomás y de los grandes teólogos del siglo XVI, en los que decía inspirarse. Maistre habla de la razón divina y habla de la providencia, que son las que todo lo disponen en último término a su propia manera insondable. Pero para él la razón divina no se parece a nada a lo que apelasen los deístas del siglo XVIII, la razón implantada por Dios en el hombre y la fuente de los triunfos memorables de Galileo y Newton, un instrumento para la creación de felicidad racional de acuerdo con los planes trazados por déspotas benévolos o juiciosas asambleas soberanas. Maistre concebía la razón divina como una actividad trascendente y oculta, por tanto, a la visión humana. No puede deducirse de ningún conocimiento obtenido por simples medios humanos; se pueden otorgar vislumbres de ella a los que han penetrado en el mundo revelado de Dios, y pueden saber así de una naturaleza y una historia determinadas por la divina providencia, aunque no puedan entender sus formas o propósitos. Se sienten seguros porque tienen fe. No se plantean dudas porque tienen sabiduría suficiente para comprender que es una necedad aplicar categorías humanas al poder divino. No buscan, en especial, teorías generales que lo expliquen todo. Pues nada hay más mortífero para la verdadera sabiduría que los principios generales establecidos científicamente.

Maistre tenía unos puntos de vista muy penetrantes y notablemente modernos respecto a los peligros (casi ignorados por las *lumières* francesas) de los principios generales y de su aplicación. Demostró una sensibilidad extraordinaria, en la teoría y en la práctica, para las diferencias de contexto, de materia, de circunstancias y situaciones históricas, de niveles de

pensamiento, para los matices que adquieren palabras y expresiones en usos diferentes, para las variedades e inequivalencias de pensamiento y de lenguaje. Para él cada disciplina tenía su lógica propia, y repite una y otra vez que aplicar a la teología cánones válidos en ciencias naturales, o a la historia conceptos que corresponden a la lógica formal, puede conducir a disparates. Cada área tiene su propia forma de fe, sus propios métodos de prueba. Una lógica universal, lo mismo que un lenguaje universal, vacía los símbolos utilizados de toda esa riqueza acumulada de sentido creada por el proceso continuo de lenta precipitación con el que el simple paso del tiempo enriquece un viejo idioma, dotándolo de todas las propiedades magníficas y misteriosas de una institución antigua y perdurable. No es posible analizar las connotaciones y asociaciones precisas de las palabras que utilizamos, desecharlas es locura suicida. Cada época tiene su visión propia; explicar el pasado, y aún más juzgarlo, de acuerdo con nuestros valores contemporáneos convierte la historia en un disparate, y lo ha hecho con bastante frecuencia.

Maistre habla de esto con un lenguaje que recuerda a Burke, a Herder y a Chateaubriand. «La acción del cristianismo ha sido divina y por esta razón ha avanzado despacio, pues todas las operaciones legítimas, sean del género que sean, proceden siempre a pasos imperceptibles. Siempre que veamos ruido, confusión, precipitación», esfuerzos deliberados por derrocar, por hacer saltar, «hemos de estar seguros de que lo que actúa es el delito o la locura. *Non in commotione Dominus*^[45]». Todo crece, nada bueno o permanente se ha logrado de la noche a la mañana. Toda improvisación lleva las semillas de su propia destrucción rápida, y la pretensión de transformar las cosas con un pase de la varita mágica (cambiarlas brusca y violentamente) es siempre el crimen fundamental de las revoluciones. Cada país, cada nación, cada asociación tiene sus tradiciones propias, que no son exportables. Los españoles, por ejemplo, están cometiendo un grave error al pretender adoptar la Constitución británica, los griegos al pensar que pueden convertirse en un Estado nacional en quince días. Algunas de las profecías de Maistre han resultado cómicamente falsas: era evidente, aseguraba, que jamás se construiría una ciudad como Washington, o si se

hacía, no se llamaría nunca Washington, e incluso que si tenía ese nombre, nunca se convertiría en sede del Congreso^[46].

La abstracción no es menos fatal en la física que en el mundo social. Maistre se burla de esa entidad que proporciona todo y lo explica todo, a la que los enciclopedistas dignificaron con el nombre de Naturaleza. «¿Quién demonios es esa mujer?»^[47]. La naturaleza, lejos de ser la proveedora benéfica de todas las cosas buenas, la fuente de toda vida y todo conocimiento y toda felicidad, es para él un eterno misterio; cruel en sus métodos, escenario de brutalidad, dolor y caos; sirve al objetivo inescrutable de Dios, pero rara vez es fuente de consuelo o ilustración.

En el siglo XVIII abundan los cantos a las virtudes sencillas del noble salvaje. Los salvajes son, nos informa Maistre, no nobles sino subhumanos, crueles, disolutos y brutales. Todo el que haya vivido con ellos puede atestiguar que son la escoria del género humano. Lejos de ser prototipos incorruptos, ejemplares primarios del gusto natural y de la moral natural, de los que la civilización ha apartado a las naciones de Occidente pervirtiéndolas, son modelos desechados, bajas, fallos en el proceso creador de Dios. Los misioneros cristianos enviados a predicar entre estas criaturas han hablado de ellos con demasiada bondad. Porque esos buenos sacerdotes se resistieran a atribuir a una criatura de Dios las miserias y los vicios en los que están en realidad sumidos, no debemos pensar que estos casos lamentables de evolución paralizada son para nosotros modelos a seguir. ¿Qué es lo que Rousseau y sus seguidores nos piden que hagamos? Maistre repite las famosas palabras de Montesquieu: «El salvaje echa abajo el árbol para comer su fruto; desengancha del carro el buey que le han dado los misioneros y lo asa utilizando la madera del carro para hacer el fuego. Lo único que quiere de nosotros después de tres siglos es pólvora para matar a otros, aguardiente para matarse él. Ladrón, cruel, disoluto, se diferencia sin embargo, de nosotros. Nosotros al menos tenemos que vencer nuestra naturaleza; el salvaje la sigue; le gusta por instinto natural el delito, no siente ningún remordimiento^[48]». Maistre pone luego la carne de gallina a sus lectores con un catálogo de los típicos placeres de la vida de un salvaje: parricidio, destripar a su compañera, cortar cabelleras, canibalismo, libertinaje desenfrenado. ¿Qué destino tienen los salvajes en la creación?

Servirnos de advertencia. Mostrarnos lo bajo que puede caer el hombre. El lenguaje de las tribus salvajes no tiene el vigor primitivo y la belleza de un comienzo, solo la confusión y la fealdad de la decadencia. Es «los escombros de lenguajes antiguos en ruinas^[49]».

En cuanto al Estado de Naturaleza de Rousseau, en el que se dice que habitan los salvajes, y los supuestos Derechos del Hombre que se considera que reconocen, y en cuyo nombre Francia y Europa se han lanzado a feroces matanzas, ¿qué son esos derechos? ¿Inherentes a todos los hombres? Ningunos ojos mágicos metafísicos detectarán nunca entidades abstractas llamadas derechos que no se deriven de alguna autoridad específica, divina o humana. No hay ninguna criatura llamada hombre, lo mismo que no hay ninguna señora llamada Naturaleza. Y, sin embargo, se hacen revoluciones, se cometen atrocidades indescriptibles en nombre de esa quimera.

Cuatro o cinco siglos atrás [escribió Maistre en sus memorias sobre Rusia], el Papa habría excomulgado al puñado de juristas importunos, y ellos habrían ido a Roma a obtener la absolución. Los grandes señores, por su parte, habrían reprimido a unos cuantos arrendatarios^[50] rebeldes en sus tierras y todo habría quedado en orden. En nuestra época, al habernos fallado a la vez las dos anclas de la sociedad (religión y esclavitud), la tormenta arrastró el barco y naufragó^[51].

Solo cuando la autoridad de la Iglesia romana se asentó firmemente pudo abolirse (y se abolió) la esclavitud.

El racionalismo lleva al ateísmo, al individualismo y a la anarquía. El tejido social solo se mantiene unido cuando los hombres reconocen a sus superiores naturales, obedecen porque tienen un sentimiento de autoridad natural que ninguna filosofía racionalista puede destruir con razonamientos. No puede haber sociedad sin Estado; ni Estado sin soberanía, el tribunal de apelación definitivo; ni soberanía sin infalibilidad; ni infalibilidad sin Dios. El Papa es el representante de Dios en la tierra, toda autoridad legítima procede de él.

Esta es la teoría política de Maistre y una influencia dominante en las ideas reaccionarias, oscurantistas y, al final, fascistas de los años siguientes, y un motivo de inquietud para los eclesiásticos y los conservadores convencionales. Sirvió de inspiración, de modo más directo, a gran parte

del autoritarismo ultramontano y antiestatista en Francia y también a movimientos antipolíticos y teocráticos en España y en Rusia. Su concepción de la autoridad divina no solo es profundamente antidemocrática sino totalmente opuesta a la libertad individual, la igualdad social y económica y las implicaciones políticas de la fraternidad humana. Maistre podría muy bien haberse hecho eco de aquel comentario atribuido a Metternich: «Si hubiese tenido un hermano, lo habría llamado primo». El catolicismo liberal le habría parecido absurdo, y una contradicción en sí mismo, en realidad; las semillas de esta tendencia en su viejo aliado papista Lamennais lo atribularon en los últimos años de su vida. Brandes comenta con acierto que, para los liberales, Maistre representa el florecer más esplendoroso de todo lo que ellos pretendían combatir, y no porque fuese reaccionario en el sentido de vivir en el pasado, o de persistir como una reliquia obsoleta de una civilización reemplazada sino, por el contrario, porque entendía su propia época demasiado bien y se oponía activamente a sus tendencias liberales con todas las armas intelectuales más modernas de su tiempo.

El enemigo más peligroso de la especie humana (el destructor cuyo objetivo y cuya función es socavar los cimientos sobre los que se apoya la sociedad) es el protestante, el hombre que alza su mano contra la Iglesia universal. Bayle, Voltaire, Condorcet no son más que débiles discípulos seculares de los grandes subversivos: Lutero, Calvino y sus seguidores. El protestantismo es la rebelión de la razón o fe individual, conciencia contra obediencia ciega, que es la única base de toda autoridad: por tanto es *au fond* rebelión política. Ni obispos ni reyes. Los católicos, proclama Maistre en sus *Reflexiones sobre el protestantismo*, no se han rebelado nunca contra sus soberanos, solo lo han hecho los protestantes^[52]. Esta sorprendente afirmación viene a apoyarse en el monstruoso sofisma de que puesto que, a partir de Constantino, Estado e Iglesia son uno, los actos de insubordinación de católicos (por ejemplo, el asesinato de gobernantes herejes por católicos fanáticos) son actos de rebeldía no contra la verdadera autoridad sino contra usurpadores. La Inquisición española era un medio de preservar no solo la verdadera fe sino el grado mínimo de seguridad y de estabilidad sin el cual ninguna sociedad puede sobrevivir. En su opinión se ha tergiversado mucho

su actuación^[53]. Fue en la mayoría de los casos un instrumento de educación suave y benéfico que llevó a muchas almas a arrepentirse y a retornar a la fe verdadera. Sirvió para salvar a España de los conflictos religiosos destructores de Francia, Inglaterra y Alemania, y protegió así la unidad nacional de ese piadoso reino. (Esto era ir demasiado lejos. La apología de Maistre, que habría complacido a Felipe II, halló escaso eco incluso entre los más celosos defensores de la política de la Iglesia). El triunfo de la rebelión contra la autoridad eclesiástica fue la causa del baño de sangre y el caos que provocó la guerra de los Treinta Años en Alemania. Ningún país puede rebelarse contra la Iglesia y llegar a ser grande. De ahí que la revocación del Edicto de Nantes estuviese justificada exclusivamente por consideraciones patrióticas. «En una época superior, todo lo es. Los ministros, los magistrados de Luis XIV eran tan grandes en su esfera como sus generales, sus pintores, sus jardineros lo eran en las suyas. [...] Lo que nuestra época ruin llama superstición, fanatismo, intolerancia, etcétera, era un ingrediente necesario de la grandeza de Francia^[54]». El enemigo más peligroso de esta grandeza era el calvinismo: fue socavado en Francia hasta que fue posible echarlo abajo; cuando cayó, no ladró ni un perro. En cuanto a los que aseguran que Francia perdió con este acto hábiles artesanos que emigraron a otros países y los enriquecieron con sus técnicas, Maistre dice que quienes se conmueven por semejantes consideraciones de tenderos (*boutiquiér*s) «busquen respuestas en otra parte y no en mis libros»^[55].

Los jansenistas no eran mucho mejores: Luis XIV derribó Port-Royal, mandó que despejaran el terreno e «hizo que diera buen trigo lo que antes solo había dado libros malos»^[56]. En cuanto a Pascal, Maistre decide que no debía nada a Port-Royal. La herejía hay que extirparla; las medidas a medias siempre se volverán contra los que no van lo suficientemente lejos. «Luis XIV aplastó el protestantismo y murió en su cama, cargado de años, en resplandor de gloria. Luis XVI lo mimó y murió en el patíbulo»^[57]. «No hay institución firme y perdurable si solo se apoya en la fuerza del hombre. La historia y la razón unidas muestran que la raíz de toda gran institución ha de hallarse fuera de este mundo. [...] Las soberanías, en particular, poseen fuerza, unidad, estabilidad solo en la medida en que están santificadas [*divinisés*] por la religión»^[58].

Maistre veía con una claridad excepcional los valores a los que combatía. No hay criterio más infalible, decía, que la impiedad. No hay más que ver qué es lo que odia, lo que la enfurece, a lo que ataca siempre, en todas partes y con furia: ahí está la verdad. Anatole France dijo una frase sobre él, dijo que era «l'adversaire de tout son siècle»^[59]. Esa actividad no es reaccionaria sino contrarrevolucionaria, no es pasiva sino activa, no es vano intento de reproducir el pasado sino tentativa formidable y eficaz de esclavizar el futuro a una visión del pasado que no es nunca puramente fantástica sino que está, por el contrario, profundamente cimentada en una interpretación agriamente realista de los acontecimientos contemporáneos.

Maistre no era un pesimista romántico en el sentido en que lo eran Chateaubriand o Byron o Büchner o Leopardi. El orden del mundo no era para él caótico o injusto, sino lo que debe y debería ser, a ojos de la fe. A los que en todas las épocas preguntaban por qué los justos carecían de pan mientras los inicuos prosperaban, él les respondía que eso no era más que una malinterpretación pueril de las leyes divinas. «*Rien ne marche au hasard [...]; tout a sa règle*»^[60]. Si hay una ley, no pueden permitirse excepciones, si un hombre bueno cae en tiempos malvados no podemos pretender que Dios modifique las leyes sin las cuales todo sería caos en beneficio de un individuo particular. Si un hombre tiene gota es desgraciado, pero no por eso ha de dudar de la existencia de leyes naturales; por el contrario, la ciencia médica, a la que recurre, las presupone. Si un hombre justo padece desastres, tampoco es motivo para mostrarse escéptico respecto a la existencia de buen gobierno en el universo. La existencia de leyes no puede impedir desgracias personales; ninguna ley puede utilizarse de manera que se pueda adaptar a los casos individuales, porque entonces dejaría de ser ley. En el mundo hay una suma determinada de pecado, y se expía por una cuantía total proporcional de sufrimiento; ese es el principio divino. Pero no hay nada que diga que la justicia humana o la equidad racional hayan de gobernar la actuación divina: que haya de ser castigado cada pecador individual, al menos en este mundo. Siempre que el mal penetre en el mundo, se derramará sangre en algún sitio; la sangre de los inocentes además de la de los culpables, así es como redime la providencia a una humanidad pecadora. Perecerá el inocente, si es necesario que perezca

en sustitución de otros, hasta que se alcance el equilibrio. Esta es la teodicea de Maistre: la explicación del Terror de Robespierre, la justificación de todo el mal inevitable de este mundo.

La famosa teoría de los sacrificios de Maistre se apoya en este teorema, de acuerdo con el cual la responsabilidad no es individual sino colectiva. Todos somos partícipes en el pecado y en el sufrimiento: de ahí que los pecados de los padres hayan de caer de modo inevitable sobre los hijos, aunque sean individualmente inocentes, porque ¿sobre quién iban a caer si no? Los actos malvados no pueden quedar eternamente sin expiación, ni aun en este mundo, lo mismo que un desequilibrio no puede prolongarse indefinidamente en el mundo físico. Maistre «veía solo dos elementos en la historia —comentaba con tristeza Lamennais tras su muerte—: de un lado delito, del otro castigo. Poseía un alma generosa y noble, y sus libros parece que estuviesen escritos todos desde el patíbulo»^[61].

VII

El protestantismo había alterado la unidad del género humano y creado caos, desgracia y desintegración social. Los filósofos del siglo XVIII recomendaron como remedio contra esta desdicha la regulación de las vidas humanas de conformidad con un plan racional. Pero los planes se hunden, precisamente porque son racionales, porque son planes. La guerra es una de las actividades humanas que parecen más planeadas. Pero nadie que haya visto una batalla puede sostener que son las órdenes que emiten los generales las que deciden lo que pasa. Ni el general ni sus subordinados pueden decir posiblemente lo que está pasando; el ruido de las armas, el caos, los alaridos de los heridos y los agonizantes, los cuerpos mutilados —«cinco o seis géneros de intoxicación»^[62]—, la violencia y el desorden son demasiado grandes. Solo atribuyen la victoria a las inteligentes disposiciones de los generales los que no comprenden los factores de los

que se compone la vida. ¿Quién logra una victoria? Los que están imbuidos de la sensación inexplicable de su propia inseguridad; ni los soldados ni los generales pueden decir propiamente cuál va a ser la proporción de bajas entre ellos y sus enemigos. «Es la imaginación la que pierde batallas»^[63]. La victoria es un acontecimiento moral y psicológico más que físico, debido a un acto misterioso de fe; no una consecuencia triunfal de planes cuidadosamente elaborados o de débiles voluntades humanas.

Los comentarios de Maistre sobre cómo se libran y ganan batallas, que figuran en la famosa Séptima Conversación de las *Soirées*, constituyen probablemente la formulación mejor y más gráfica de su tema siempre recurrente de las supuestas disposiciones de los comandantes, que jugaron más tarde un papel tan importante en la descripción de Stendhal en *La cartuja de Parma* de Fabriccio en el campo de batalla de Waterloo; y tuvieron sin lugar a dudas una influencia dominante en la doctrina de la acción humana que desarrolló Tolstói (que se sabe que había leído a Maistre) en *Guerra y paz*. Y es, en realidad, la doctrina de la vida en general de Maistre lo mismo que la de Tolstói. La vida no es una lucha zoroastriana entre la luz y la oscuridad, como la pintan demócratas y racionalistas, para los que la Iglesia es la oscuridad, o a la inversa los autoritarios piadosos, para los que la oscuridad son las fuerzas malvadas del ateísmo; sino la confusión ciega de un campo de batalla permanente en que los hombres combaten porque no pueden hacer otra cosa, sometidos al decreto misterioso a través del cual Dios rige el universo. Ni depende del desenlace de la razón o la fuerza o incluso la virtud, sino del papel asignado a una nación o a un hombre concreto en el drama universal inescrutable de la existencia histórica; y del papel que se nos asigna en este drama podemos como máximo captar solo una fracción pequeña. Es necedad vana pretender entender el total, y aún más demencial pensar que podemos modificarlo a través de una sabiduría superior. Creed y haced lo que ordena el Señor por medio de su representante en el mundo.

«¡No nos perdamos nosotros mismos en sistemas!»^[64]. Maistre es particularmente opuesto a los sistemas que pretendan basarse en cualquier método que afirme tener alguna conexión con las ciencias naturales. El lenguaje mismo de la ciencia es para él algo degradado; y comenta, bastante

proféticamente, que la degradación del lenguaje es siempre el signo más seguro de la degradación de un pueblo^[65]. El interés de Maistre por el lenguaje y sus ideas sobre él son de una audacia y una penetración características y presagian, incluso en sus excesos, el pensamiento del siglo xx. Su tesis es que el lenguaje, como todas las instituciones antiguas y estables, como la realeza, como el matrimonio, como el culto, es un misterio de origen divino. Los hay que piensan que el lenguaje es una invención humana deliberada, una técnica creada para facilitar la comunicación. De acuerdo con esas teorías, los pensamientos pueden pensarse sin símbolos: primero pensamos, luego hallamos símbolos adecuados para expresar nuestros pensamientos, como guantes que se ajusten a las manos. Esta doctrina, que sostienen hombres ordinarios y, un tanto acríticamente, buen número de filósofos, incluso en nuestros días, la rechazan con toda firmeza Maistre y, sobre todo, Bonald. Pensar es utilizar símbolos, utilizar un vocabulario articulado. Los pensamientos son palabras aunque no estén pronunciadas; «*la pensée et la parole* —afirmaba Maistre— *ne sont que deux magnifiques synonymes*»^[66]. Los orígenes de las palabras (el más común de todos los símbolos) son los orígenes del pensamiento. No pudo haber un momento en que el hombre inventó el primer lenguaje, pues para inventar uno debe pensar y pensar es emplear símbolos, es decir, lenguaje. El uso de palabras en general no pudo inventarse artificialmente lo mismo que no pudo inventarse artificialmente el «uso» de pensamientos, al que es idéntico. Y lo no inventado es para Maistre lo misterioso, lo divino.

Se puede rechazar, bastante razonablemente, la concepción del origen necesariamente divino de todo lo que no es un artefacto, y admitir sin embargo la profunda originalidad de la identificación de pensamiento y lenguaje como un fenómeno natural, objeto de ciencias naturales tales como la biología y la psicología social. La semilla de esta concepción fundamental quizá deba buscarse en ese célebre símil del Teeteto de Platón que cita Maistre y en el que se habla del lenguaje como del «discurso del alma consigo misma»^[67]. Pero si es así, cayó en suelo estéril. Hobbes parece haber redescubierto él solo esta verdad; y se halla muy próxima al

núcleo del sistema de Vico, con el que ya hemos dicho que Maistre estaba familiarizado^[68].

Maistre, por su parte, se divierte muchísimo a expensas de las especulaciones del siglo XVIII sobre los orígenes del lenguaje. Rousseau, afirma, no logra explicarse cómo habían empezado los hombres a utilizar palabras, pero el omnisciente Condillac conoce la respuesta a este interrogante y a todos los demás: no cabe duda de que el lenguaje apareció como consecuencia de la división del trabajo. Así, una generación de hombres dijo BA, otra añadió BE; los asirios inventaron el nominativo, los medos inventaron el genitivo^[69]. Esta ironía era muy apropiada, dada la carencia militante de sentido histórico de algunos de los *philosophes* más fanáticos; el resto de la teoría de Maistre no tenía ninguna justificación parecida. Las palabras, al ser las depositarias del pensamiento y del sentimiento y de la visión de sí mismos y del mundo exterior de nuestros antepasados, expresan también su sabiduría consciente e inconsciente, derivada de Dios para formar la experiencia. De ahí que los textos antiguos y tradicionales, sobre todo los contenidos en libros sagrados que expresan la sabiduría inmemorial de la raza, modificada y enriquecida por el efecto de los acontecimientos, sean canteras tan valiosas, de las que el conocimiento especializado, el celo y la paciencia pueden extraer mucho oro oculto. Se denigró a la filosofía medieval por su búsqueda de significados ocultos y sus extraños métodos de interpretación de los textos sagrados; pero para Maistre, que, como Vico y los románticos alemanes, no consideraba el lenguaje una invención humana, es un ahondar buscando sabiduría escondida, una especie de psicoanálisis del subconsciente colectivo de la humanidad, o al menos de la cristiandad. Solo en la oscuridad se pueden hallar grandes tesoros ocultos. De ahí que la clarificación que exigían los enciclopedistas equivalga para él a hacer evaporarse todo lo que puede ser profundo y fructífero en las palabras; aniquila su virtud y las deshidrata de significado. Podríamos decir algo parecido, claro, en favor de la astrología, la alquimia, pero eso a Maistre no lo habría asustado; a él no le interesaban los métodos de las ciencias naturales: a él le interesaban el visionario Swedenborg y las explicaciones místicas de los fenómenos naturales, y habría aceptado con la misma presteza que su contemporáneo William

Blake que la sabiduría más recóndita había que buscarla en las ciencias ocultas más que en los manuales de la física o la química modernas. Además, resultaría difícil exagerar el valor político de los libros sagrados^[70].

Dado que el pensamiento es lenguaje, y atesora los recuerdos históricos más antiguos de un pueblo o de una Iglesia, reformar los usos lingüísticos es intentar destruir la fuerza y la influencia de todo lo que es más sagrado, sabio y auténtico. Condorcet querría disponer, claro está, de un idioma universal, para que fuese más fácil la comunicación entre los hombres ilustrados de todas las naciones, pues un lenguaje así podría «purificarse» de las supersticiones y prejuicios acumulados a lo largo de los siglos, y dejaría con ello de engendrar los espejismos que hoy, en opinión de Condorcet, ostentan el nombre de metafísica y teología. Pero, pregunta Maistre, ¿qué son esos prejuicios y supersticiones? A estas alturas podemos ya anticipar su respuesta: son aquellas mismas convicciones cuyos orígenes están envueltos en el misterio, cuya fuerza no puede explicarse racionalmente; son las viejas creencias y concepciones que han resistido la prueba del tiempo y de la experiencia y que atesoran la sabiduría madura de los siglos; desecharlos es quedarse sin un timón en el elemento tempestuoso en el que cada paso en falso significa muerte. Y el mejor de ellos, por ser el menos moderno, el que posee más rico contenido, es el lenguaje de la Iglesia y del gran Estado romano, el mejor gobierno que ha conocido el hombre. El lenguaje de los romanos y de la Edad Media merece alabanzas precisamente por las razones por las que Bentham lo rechazaba y lo atacaba, porque no es claro, no admite fácilmente el uso científico, porque las propias palabras llevan en su interior la autoridad impalpable del pasado inmemorial, la oscuridad y el sufrimiento de la historia humana, que es con lo único que se puede comprar la salvación. El latín llegará por sí solo a garantizar la honradez; el vocabulario latino, con sus limitaciones específicas, su resistencia a la modernidad, es esencial para esto: 1984 de Orwell no hace sino repetir la tesis básica de que el control del lenguaje es esencial para controlar las vidas, aunque el medio elegido por su elite, cuyos objetivos son un poco distintos de los de Maistre, sea un lenguaje no

tradicional sino artificial, elaborado específicamente..., el blanco del ataque de Maistre, en realidad.

Maistre, en consonancia con esto, defiende a los jesuitas como los únicos educadores en los que se puede confiar, que utilizan el latín como vehículo de la verdad, encarnada por la moral medieval, y ataca a Speranski y al grupo de asesores con los que el zar Alejandro I había proyectado una especie de Nuevo Reparto rooseveltiano para el imperio ruso. Llevó esta actitud muy lejos; para él el irracionalismo era casi valioso en sí, puesto que aprobaba todo aquello que fuese inmune a los procesos desintegradores de la razón. La fe racional es demasiado vulnerable. Un buen dialéctico puede abrir brechas en cualquier edificio que se apoye sobre tan débiles cimientos. Lo que la razón hace, la misma razón puede destruirlo. De ahí que las alusiones de Maistre a Tomás de Aquino sean tan poco convincentes. Difícilmente podría no hacerlas tratándose de un discípulo de los jesuitas; pero para él la verdad estaba fuera del redil tomista porque solo es definitivamente inexpugnable aquello para lo que los métodos de la argumentación racional son totalmente, y por principio, inadecuados e irrelevantes. Hay de nuevo un cierto paralelismo con Tolstói, cuya actitud irónica hacia la fe en los especialistas científicos y hacia la fe liberal en el progreso, y, más concretamente, hacia los que creían en el poder de la voluntad y de la inteligencia humanas como Speranski, Napoleón y los estrategas militares alemanes (y, en realidad, más tarde, hacia toda la *intelligentsia* rusa), es muy similar a la del representante sardo en San Petersburgo.

Maistre utiliza argumentos muy similares para demoler la teoría igualmente absurda, en su opinión, del contrato social como base de la sociedad. Los contratos, afirma correctamente, presuponen promesas, y los medios para cumplirlas; pero una promesa es un acto que solo es inteligible, solo se puede concebir, dentro de una compleja red de convenciones sociales conscientes ya existentes. Y la mecánica del cumplimiento presupone la existencia de una estructura social desarrollada; para haber llegado a la etapa de un contrato no solo debe existir ya una sociedad que viva de acuerdo con normas y convenciones, sino una sociedad que haya alcanzado un grado muy considerable de orden y complejidad. Para salvajes

aislados en un «estado de naturaleza», las convenciones sociales, incluyendo promesas, contratos, leyes aplicables, etc., pueden no significar nada en absoluto. Así pues, suponer que las sociedades se crean por contrato, y no a la inversa, no solo es un disparate histórico sino también un disparate lógico. Pero, en fin, solo los protestantes pueden haberse imaginado alguna vez que la sociedad sea una asociación artificial, como un banco o una empresa^[71].

La sociedad, proclama Maistre en más de un arrebatado apasionado, mostrando claros indicios de la influencia de Burke, no es una asociación artificial deliberadamente edificada basada en cálculos de beneficio propio o de felicidad, sino que se apoya por lo menos lo mismo en el anhelo increado, original, omnipotente que sienten los seres humanos de sacrificio, del impulso de inmolarse en un altar sagrado sin esperanza de retribución. Los ejércitos obedecen órdenes y van a la muerte; sería grotesco imaginarlos animados por pensamientos de promoción personal; y lo que la disciplina es para los ejércitos, lo es también en un grado muy distinto toda obediencia al poder organizado, una actividad tradicional, misteriosa, irresistible, contra la que no cabe apelación.

Solo después del Renacimiento, nos informa Maistre, se ha oscurecido y rechazado esta verdad. Lutero y Calvino, Bacon y Hobbes, Locke y Grocio, influidos a su vez por las herejías más antiguas de Wyclif y de Hus, han propagado este gran error, según el cual todo poder y toda autoridad se basan en algo tan débil y arbitrario como una convención artificial. La gran Revolución francesa ha demostrado la falsedad de su optimismo miope, pues fue el castigo de Dios a los que sostenían semejantes teorías e ideas. La sociedad no es una asociación de beneficio mutuo, es una *maison correctionnelle*, casi una institución penal. No la gobierna, en realidad, la razón, porque la democracia, que es sin duda más racional que el despotismo, genera desgracias en todas partes salvo donde, por ser algo no escrito y meramente «sentido», como en el caso de los admirables ingleses, es una fuente real de poder, es decir, puede hacer que se cumplan los mismos contratos sobre los que pensadores superficiales que ignoran los hechos y la lógica pretenden asentarla.

Lo que importa no es la razón sino el poder. Siempre que hay un vacío, el poder debe penetrar tarde o temprano y crear un orden nuevo a partir del caos revolucionario. Los jacobinos y Napoleón pueden ser criminales, tiranos, pero empuñan el poder, representan la autoridad, exigen obediencia, sobre todo castigan, y contienen así las tendencias centrífugas de hombres débiles y falibles. Son, en consecuencia, mil veces preferibles a los intelectuales críticos, los destructivos buhoneros de ideas que pulverizan la estructura social y destruyen todo proceso vivo hasta que se alza alguna fuerza, aunque sea ilegal, como respuesta a las exigencias de la historia, y los barre de su camino.

Todo poder procede de Dios. Maistre hace una interpretación muy literal del famoso texto paulino^[72]. Toda fuerza merece respeto. Toda debilidad ha de despreciarse, no importa donde se halle, incluso en los actos de un monarca ungido de «el reino más justo después del reino del cielo»^[73] (la Francia de Luis XIV). Los jacobinos eran canallas y asesinos, pero el Terror restableció la autoridad, defendió y ensanchó las fronteras de Francia, y ocupa por tanto una posición más alta en la escala de valores definitivos que los liberales e idealistas de la Gironda, que dejaron que el poder se escurriese de sus débiles manos. Es indudable que solo la autoridad legítima puede mantenerse firme frente al cambio fortuito. La mera conquista, no sancionada por las leyes eternas de la Iglesia verdadera, es robo: «Está igual de prohibido robar ciudades o provincias que relojes o cajas de rapé»^[74], y esto no es menos cierto respecto a los que establecieron las fronteras de 1815 que respecto a Federico el Grande o Napoleón^[75]. Maistre condena una y otra vez el militarismo desnudo: «Cada vez que se perfecciona algo en la esfera del arte de la guerra, es una desdicha pura y simple»^[76]. Al gobierno militar (incluso en la propia Saboya) lo llama la *bâtonocratie*^[77], el gobierno del gran garrote, y es «el horror del siglo»^[78]. «Siempre he detestado, detesto hoy y detestaré toda mi vida el gobierno militar»^[79]. Lo detesta porque es arbitrario y debilita la autoridad de los reyes y de las viejas instituciones y conduce a las revoluciones y a la subversión de los valores cristianos tradicionales^[80]. Sin embargo, hay momentos en que amenaza el caos: el peor gobierno es preferible a la anarquía; de hecho, solo el despotismo más implacable puede impedir la

desintegración de la sociedad. Coincide en esto con Maquiavelo y con Hobbes y con todos los defensores de la autoridad como tal.

La revolución (el peor de los males) es en sí misma un proceso divino, enviado para castigar la maldad y regenerar nuestra naturaleza caída con el sufrimiento (nos recuerda la interpretación teológica de la derrota de Francia de Pétain y sus partidarios en 1940), tan misteriosa como el resto de las grandes fuerzas históricas, de modo que «no son los hombres los que dirigen la revolución, es la revolución la que los utiliza»^[81]. Puede recurrir de hecho a los instrumentos más viles «solo el genio infernal de Robespierre podía realizar este prodigio [la victoria de Francia sobre la Coalición] [...] Este monstruo de fuerza, ebrio de sangre y de triunfo, este fenómeno aterrador [...] fue al mismo tiempo un castigo terrible enviado contra los franceses y el único medio de salvar a Francia»^[82]. Él los arrastró a un punto extremo de violencia, endureció sus corazones, los enloqueció con la sangre de los patíbulos hasta que lucharon como dementes y aplastaron a todos. Pero sin la revolución (que hombres como Robespierre están tan ciegos como para creer que pueden hacerla, cuando es evidente que no son ellos quienes hacen la revolución, sino la revolución la que los hace a ellos) habría seguido siendo la mediocridad que había sido antes.

Los hombres que se hacen con el poder no saben cómo llegan a conseguirlo; su influencia es aún más misteriosa para ellos que para los demás; circunstancias que el gran hombre no puede ni prever ni dirigir lo han hecho todo por él, y sin su ayuda: esta es «la fuerza secreta que juega con los planes humanos»^[83], la providencia, la astucia de la razón de Hegel. Pero el hombre es vanidoso e imagina que su propia voluntad puede imponerse a las leyes inexorables con las que Dios rige el Universo. Maistre se afana por repetir una y otra vez que es esta ilusión engañosa de criaturas débiles y extraviadas, hinchadas de vanidad, la raíz de la fe en la democracia. Una falsa impresión de su sabiduría y su capacidad, una resistencia ciega a reconocer la superioridad de otros hombres o de instituciones, conduce al mosaico ridículo de declaraciones de los derechos del hombre y bobadas sobre libertad. «El que dice que el hombre ha nacido para la libertad formula una frase que no tiene sentido»^[84]. El hombre es lo que es y lo que fue, lo que hace y lo que hizo; decir que el hombre no es lo

que debería ser es una ofensa a la cordura. Debemos atender a la historia, que es «política experimental», que es sobre ese tema el único maestro fidedigno: «Nunca nos dirá lo contrario de la verdad»^[85]. Un experimento auténtico hace estallar un centenar de volúmenes de especulación abstracta^[86].

Sin embargo, las ideas de democracia y de la libertad del pueblo se apoyan precisamente en esas abstracciones sin fundamento, sin que las confirmen ni la experiencia empírica ni la razón divina. Si los hombres se niegan a reconocer la autoridad donde esta reside legítimamente (en la Iglesia y en la monarquía *divinisé*) caerán bajo el yugo de la tiranía del pueblo, que es la peor de todas. Los que organizan rebeliones en nombre de la libertad acaban convirtiéndose en tiranos, decía Bonald (citaba a Bossuet y se haría eco de ello Dostoievski medio siglo después); y Maistre se limita a añadir que la consecuencia inevitable de la fe en los principios de Rousseau es una situación en la que sus amos le dicen al pueblo: «Creéis que no queréis esta ley, pero nosotros os aseguramos que sí la queréis. Si os atrevéis a rechazarla, os fusilaremos para castigaros por no querer lo que queréis», y luego lo hacen^[87]. No se ha expuesto jamás, sin duda, fórmula más clara de lo que se ha denominado correctamente «democracia totalitaria». Maistre dice sardónicamente que si un buen número de científicos perecieron en la guillotina solo pudieron culparse a sí mismos^[88]. Las ideas en cuyo nombre los ejecutaban eran las suyas; y, como todo motín contra la autoridad, aquel tenía que destruir a sus autores.

El violento odio de Maistre al libre tráfico de ideas y su desprecio hacia todos los intelectuales no son mero conservadurismo, ni la ortodoxia y la lealtad a la Iglesia y al Estado en los que se educó, sino algo a la vez mucho más viejo y mucho más nuevo: algo que recuerda inmediatamente las voces fanáticas de la Inquisición y pulsa lo que quizá sea la nota más temprana del fascismo antirracional militante de los tiempos modernos.

VIII

Maistre reserva algunas de sus páginas más incisivas para Rusia, en la que pasó quince de los años más fecundos de su vida^[89] Alejandro I lo utilizó durante un tiempo como asesor confidencial, y Maistre le proporcionó comentarios y consejos que se proponía claramente aplicar fuera de la propia Rusia, a todo el conjunto de la Europa contemporánea. Se hizo célebre por sus epigramas políticos, que eran muy del gusto de Alejandro y de sus asesores, sobre todo después de concluida la fase liberal del emperador. Máximas como «el hombre, si se lo abandona a sí mismo, es demasiado malvado en general para ser libre»^[90] o «los pocos dirigen a los muchos en todas partes, pues sin una aristocracia más o menos poderosa no basta la autoridad pública para ese fin»^[91] debieron tener excelente acogida en los salones aristocráticos de San Petersburgo, y se lo menciona con aprobación en memorias rusas contemporáneas^[92].

Los comentarios de Maistre sobre Rusia son excesivamente agrios. El mayor peligro reside en fomentar el liberalismo y las ciencias como habían hecho con resultados fatales los asesores ilustrados de Alejandro. En una carta al príncipe Aleksandr Golitsin, jefe secolar de la Iglesia ortodoxa, Maistre señala tres fuentes principales de peligro para la estabilidad del Estado ruso: el espíritu de investigación escéptica estimulado por la enseñanza de las ciencias naturales; el protestantismo, que proclamaba que todos los hombres nacen libres e iguales, y que todo poder reside en el pueblo, que fomenta la resistencia a la autoridad como un derecho natural y exige, por último, la liberación inmediata de los siervos. Ningún soberano, asegura Maistre, tiene fuerza bastante para gobernar a varios millones de seres humanos si no cuenta con la ayuda de la religión o de la esclavitud^[93]. Antes del cristianismo, la sociedad se apoyaba en la esclavitud. Tras él, en la autoridad religiosa (el control a través de los sacerdotes), con lo que pudo abolirse la esclavitud. Pero en Rusia, debido a sus orígenes bizantinos, al dominio tártaro y al cisma de Roma, la Iglesia carece de autoridad; en consecuencia la esclavitud existe en Rusia porque es necesaria, porque sin ella el emperador no podría gobernar^[94]. El calvinismo socavaría el Estado ruso; las ciencias naturales aún no han encendido la llama (en Rusia, que es bastante combustible) del orgullo incendiario que ha consumido ya parte del mundo, y acabará con todo él si nada lo detiene^[95] La misión del educador

es difundir el convencimiento de que Dios creó a los hombres para la sociedad, que no puede existir sin gobierno, el cual exige a su vez obediencia, fidelidad, un sentido del deber por parte de los súbditos. Maistre plasma su consejo en una serie de recomendaciones específicas^[96]: corregir abusos pero aplazar lo máximo posible la liberación de los siervos; ser cauto en el ennoblecimiento de plebeyos, lo que concuerda con el espíritu de lo que decía el historiador Karamzín en su influyente libro *Notas sobre la vieja y la nueva Rusia*, que manifestaba su recelo respecto a Speranski y su afán reformador; apoyar y estimular a la aristocracia terrateniente rica y el mérito personal, pero no el comercio; reprimir la ciencia; fomentar los principios del carácter romano y griego; proteger al catolicismo romano y utilizar profesores jesuitas siempre que fuese posible; procurar no otorgar puestos a los extranjeros, que son capaces de cualquier cosa; y si no hay más remedio que emplear profesores extranjeros, procurar que sean al menos católicos romanos. Esto fue muy bien recibido por los conservadores antioccidentales. El conde Uvárov, encargado del distrito escolar de San Petersburgo, demostró ser un alumno apto, pues en 1811 eliminó la filosofía, la economía política, la estética y los estudios comerciales de las escuelas a su cargo y, más tarde, como ministro de Educación, proclamó la famosa triple fórmula (ortodoxia, autocracia, nacionalidad) que expresaba los mismos principios aplicados a las universidades y a todo el sistema educativo. Este programa se siguió de hecho rigurosamente en Rusia durante medio siglo, desde la mitad del reinado de Alejandro I hasta las reformas de Alejandro II en la década de 1860. Aún lo mencionaba aún con profunda nostalgia el famoso Gran Procurador del Santo Sínodo (es decir, la Iglesia) en las décadas de 1880 y 1890.

Si Rusia otorga libertad a sus habitantes, está perdida. He aquí sus palabras:

Si pudiese uno encerrar un deseo ruso en una fortaleza estallaría. No hay nadie que desee con tanta pasión como desea un ruso... Observa al comerciante ruso incluso de la clase más baja y verás lo inteligente y despierto que es en lo que concierne a sus intereses; observa cómo lleva a cabo las empresas más peligrosas, especialmente en el campo de batalla, y verás lo audaz que puede ser. Si se nos ocurre dar libertad a unos treinta y seis millones de hombres de este género y lo

hacemos (nunca se puede insistir lo suficiente sobre esto), estallará en un instante una conflagración general en la que Rusia se destruirá^[97].

Y también:

Los siervos, al recibir la libertad, se hallarán entre instructores que son más que sospechosos, y sacerdotes sin poder y sin prestigio. Así, desvalidos, sin preparación, pasarán infalible y bruscamente de la superstición al ateísmo, de la obediencia pasiva a la actividad desenfrenada. La libertad tendrá en todos esos temperamentos el efecto de un vino fuerte en un hombre que no está acostumbrado a beber. El mero espectáculo de esta libertad desmoralizará incluso a los que no tienen ninguna participación en ella. [...] A esto han de añadirse la indiferencia, la incapacidad o la ambición de unos cuantos nobles, las actividades delictivas realizadas desde el extranjero, las maniobras de la secta odiosa que nunca duerme, etc., más un puñado de pugachovs^[98] de la universidad [...] y el Estado se partirá literalmente por la *mitad* con toda seguridad, como una viga de madera que es demasiado larga y se pande^[99].

Y también:

... qué espejismo inexplicable, cuando una gran nación alcanza un punto en que imagina que puede ir contra una ley del universo. Los rusos lo quieren todo en un día. No hay atajos. Uno debe arrastrarse lentamente hacia los objetivos de la ciencia, ¡no se puede volar hasta allí! Los rusos han concebido dos ideas desdichadas por igual. La primera es poner la literatura y la ciencia a la cabeza de todo, y la segunda, amalgamar en un todo la enseñanza de todas las ciencias^[100].

Y en la misma vena:

¿Qué pasará en Rusia si penetran en el pueblo las doctrinas modernas y el poder temporal solo puede apoyarse en sí mismo? En vísperas ya de la catástrofe universal, Voltaire dijo: «Los libros lo hicieron todo». Repitamos mientras estamos aún en el seno de la Rusia feliz, aún en pie: «Los libros lo hicieron todo»; ¡tengamos cuidado con los libros! Sería un gran paso político en este país retrasar el reino de la ciencia y utilizar la autoridad de la Iglesia como un poderoso aliado del soberano, hasta que pueda permitirse sin peligro que la ciencia penetre en la sociedad^[101].

Y también:

Si los rusos, que tienen una tendencia indudable a hacer de todo por divertirse (no digo que se burlen de todo), juegan también con esta serpiente, ningún pueblo resultará mordido más cruelmente^[102].

La única esperanza estriba en preservar los privilegios de la Iglesia y de la nobleza, y en mantener en su sitio a los comerciantes y a las clases más bajas. Sobre todo no hay que favorecer «la propagación de la ciencia entre las clases más bajas del pueblo; hay que impedir, sin que parezca que se hace, toda empresa de este género que pudiesen proponerse fanáticos subversivos o ignorantes»^[103]. Es preciso también

... ejercer una supervisión más rigurosa sobre los emigrantes de Occidente, sobre todo los alemanes y los protestantes, que vienen a este país a instruir a la juventud en toda clase de materias. Podemos estar bastante seguros de que de cada cien extranjeros de este tipo que entran en Rusia, noventa y nueve por lo menos son las adquisiciones más indeseables para el Estado, pues los que tienen propiedades, una familia, moralidad y reputación se quedan en casa^[104].

De hecho Maistre fue prácticamente el primer escritor occidental que propugnó abiertamente la política del retraso deliberado en las ciencias y artes liberales, la supresión virtual de algunos de los valores culturales decisivos que transformaron el comportamiento y el pensamiento occidentales desde el Renacimiento a nuestros días. Pero era el siglo xx el que estaba destinado a presenciar el florecer más fecundo y la aplicación más implacable de esta doctrina siniestra. Quizás haya sido el fenómeno espiritual más sombrío y más característico de nuestra época y dista mucho de haber desaparecido ya.

IX

Maistre solo es comparable a Tocqueville como observador realista y agudo de su propia época. Hemos visto lo proféticamente que analizó la situación de Rusia. Del mismo modo, en un período en el que sus compañeros legitimistas consideraban la Gran Revolución una fase pasajera cuyos resultados podían ser anulados, una aberración momentánea del espíritu humano tras la cual podía lograrse que las cosas siguieran fluyendo casi como antes, Maistre proclamó que intentar restaurar el orden

prerrevolucionario era como intentar embotellar toda el agua del lago de Ginebra^[105]. Nada podía debilitar tanto Francia como una contrarrevolución realista ayudada por potencias extranjeras, que conduciría al desmembramiento de aquel maravilloso reino. Eran los gloriosos ejércitos revolucionarios los que lo preservaban.

Maistre, siguiendo a uno de sus mentores espirituales, el obispo saboyano Thiollaz, predijo la restauración de los Borbones, pero añadió que la dinastía no perduraría, pues toda autoridad se basaba en la fe y ellos habían perdido claramente toda fe auténtica en sí mismos y en su destino. Y de todos modos había que introducir algunas reformas. Carlos II de Inglaterra no había sido, por suerte para aquel país, Carlos I. Sin embargo, los emperadores Alejandro y Napoleón le inspiraban una verdadera fascinación; difícilmente podría esperarse que admirase a la casa de Saboya, a la que con tanta fidelidad servía, y expuso con mucha claridad, a veces demasiada, que él era leal no a las personas sino a la institución de la realeza en sí. Experimentaba un gran placer sardónico machacando a la provinciana corte sarda, fácil de asustar, con verdades desagradables sobre la marcha de los acontecimientos en Europa. Sus despachos estaban redactados en el estilo cortés de la diplomacia convencional, pero aun así no podían ocultar del todo la mezcla de lealtad y desprecio que le inspiraban sus destinatarios.

Este realismo político y la agudeza deliberada con que se expresaba, lo hicieron sospechoso toda su vida, en Cagliari y en Turín, de extremismo peligroso, de ser una especie de jacobino realista^[106]. Era ciertamente el pez más grande que hubiese capturado jamás aquella pequeña corte mezquina, nerviosa, pomposa e infinitamente cauta. Era un hombre de talento reconocido, muy admirado, el saboyano más famoso, con mucho, de su época. Era imposible no darle un puesto, pero era mejor mantenerlo a distancia, en San Petersburgo, donde era evidente que sus comentarios inquietantes complacían al inexplicable Alejandro.

Maistre pasó en San Petersburgo los mejores años de su vida y los mejores retratos que nos han dejado sus biógrafos se basan principalmente en las impresiones de sus amigos y conocidos de este período. La imagen que transmiten es la de un padre devoto y tiernamente afectuoso, un amigo

leal, agradable y sensible; y lo cierto es que su correspondencia privada apoya esto. Escribía cartas divertidas, llenas de solicitud, ironía y chismorreos, a damas de la aristocracia rusa, a las que convirtió a su fe, con demasiado éxito para el gusto del zar^[107].

Todos los testimonios que los amigos rusos famosos de Maistre han dejado sobre la dulzura de su carácter, su ironía mordaz y su buen ánimo en condiciones de exilio e indigencia material, apoyan aún más este veredicto. Su mundo moral y político es exactamente lo contrario: está lleno de pecado, crueldad y sufrimiento, y solo puede sobrevivir a través de la represión violenta ejercida por los instrumentos escogidos del poder, que esgrimen una autoridad absoluta y aplastante y libran una guerra incesante contra toda tendencia de investigación libre o de búsqueda de la vida o la libertad o la felicidad por cualquier vía secular. Su mundo es mucho más realista y más feroz que el de los románticos. Habría de pasar medio siglo para que se oyese esta misma nota inconfundible en Nietzsche o Drumont o Belloc o los *integralistes* franceses de la *Action française*, o, en una forma aún más degradada, en los portavoces de los regímenes totalitarios de nuestra época; sin embargo, Maistre se consideraba, en realidad, el último defensor de una civilización que perecía. Estaba rodeada de enemigos y había que defenderla con la ferocidad más implacable. Hasta su actitud en temas aparentemente teóricos como la naturaleza del lenguaje o los avances de la química adopta un feroz brillo polémico^[108]. Cuando uno se entrega a la defensa desesperada de su propio mundo y de sus valores no se puede ceder en nada, cualquier brecha en las murallas podría ser fatal, hay que defenderlo todo hasta la muerte.

X

Cinco años después de morir Maistre, los dirigentes de la escuela saintsimoniana proclamaban que la tarea del futuro consistía en armonizar

las ideas de Maistre con las de Voltaire. Esto parece al principio absurdo. Voltaire defiende la libertad individual y Maistre las cadenas; Voltaire clamaba por más luz, Maistre por más oscuridad. Voltaire odiaba tan violentamente a la Iglesia católica que le negaba hasta un mínimo de virtud. A Maistre le gustaban hasta sus vicios y veía en Voltaire al diablo encarnado. Sus famosas páginas sobre él de las *Soirées*^[109] —que alcanzan un apogeo de odio cuando describe la mueca de su enemigo, su perpetua y odiosa sonrisa impúdica, como una especie de rictus— brotaban del corazón. Sin embargo, hay una verdad curiosa y aterradora, el tiempo lo demostraría, en este comentario saintsimoniano como en tantos de la doctrina de ese movimiento confuso pero sorprendentemente profético. Los sistemas totalitarios modernos combinan, en sus actos si es que no en su estilo retórico, los puntos de vista de Voltaire y de Maistre; han heredado, sobre todo, las cualidades que los dos comparten. Porque, siendo como son polos opuestos, pertenecen ambos a la tradición de talante duro y realista del pensamiento francés clásico. Sus ideas pueden contradecirse mutuamente de modo riguroso, pero su condición mental es a menudo extremadamente similar (como han señalado ya críticos posteriores sin investigar, normalmente, qué condición es esa y qué influjo ha ejercido). Ni Voltaire ni su enemigo son culpables en grado alguno de blandura, vaguedad o autocomplacencia ni de la inteligencia ni del sentimiento, ni las toleran tampoco en los demás. Son partidarios de la luz seca frente a la llama vacilante, se oponen implacablemente a todo lo que es turbio, nebuloso, efusivo, impresionista, a la elocuencia de Rousseau, Chateaubriand, Hugo, Michelet, Bergson, Péguy. Son escritores cruelmente deflacionistas, despectivos, sardónicos, verdaderamente despiadados y, a veces, genuinamente cínicos. La prosa de Stendhal, con toda su superficie gélida, clara y lisa es romántica, y los escritos de Flaubert una marisma mal drenada. Marx, Tolstói, Sorel, Lenin son —en su disposición mental (no en sus ideas)— sus verdaderos sucesores. La tendencia a dirigir una mirada al escenario social tan estremecedora como para provocar una conmoción súbita, para producir deflación y deshidratación, a utilizar análisis políticos e históricos implacables como una técnica deliberada de tratamiento de

choque, ha penetrado en las técnicas políticas modernas en un grado patente.

Si la capacidad para desenmascarar sin concesiones los procesos de pensamientos sentimentales y confusos, de la que Voltaire fue en tan gran medida responsable, se combina con el historicismo de Maistre, su pragmatismo político, su valoración similarmente baja de la bondad y la capacidad humanas, y su creencia en que la esencia de la vida es el ansia de sufrimiento y sacrificio y de sometimiento; si a eso se le añade la creencia razonada de Maistre de que el gobierno es imposible sin represión perpetua de la mayoría débil y confusa por una minoría de gobernantes absolutamente entregados a su tarea, endurecidos contra cualquier tentación de experimentos humanitarios, entonces empezamos a aproximarnos a la vigorosa veta de nihilismo de todo totalitarismo moderno. Voltaire puede utilizarse para desenmascarar todas las falsas ilusiones liberales, y Maistre como panacea para administrar el mundo lúgubre y desnudo que resulta. Voltaire no defendió, desde luego, ni el despotismo ni el engaño, mientras que Maistre afirmó que eran necesarios ambos. «El principio de la soberanía del pueblo —dice (haciéndose eco de Platón y de Maquiavelo, de Hobbes y de Montesquieu)— es tan peligroso que aunque fuese verdad, sería necesario ocultarlo»^[110]. Esto recuerda el famoso comentario atribuido a Rivarol de que la igualdad es maravillosa, pero ¿por qué contárselo a la gente?^[111]. Los saintsimonianos no eran quizá tan paradójicos después de todo; y la admiración de su maestro a Maistre, que les parecía tan extraña a los liberales y socialistas a los que Saint-Simon inspiró, se basaba en una afinidad auténtica. El contenido de la famosa pesadilla de Orwell (así como los sistemas actuales que la inspiraron) se relaciona directamente con las visiones de Maistre y Saint-Simon. Debe algo también al profundo cinismo político que se puede hallar en Voltaire, y al que las palabras de ese escritor incomparable otorgaron una influencia mucho mayor que a la obra de pensadores verdaderamente grandes y originales como Maquiavelo y Hobbes.

XI

Un eminente filósofo^[112] comentaba una vez que para entender de verdad las doctrinas básicas de un pensador original es necesario, en primer lugar, captar la visión particular del Universo que hay en el núcleo de su pensamiento, más que atender a la lógica de sus argumentos. Porque los argumentos, aunque puedan resultar convincentes e impresionantes intelectualmente, solo son, como norma, las obras exteriores, las armas defensivas contra objeciones posibles y reales de críticos y adversarios concretos y posibles. No iluminan ni el proceso psicológico a través del cual llegó el pensador en cuestión a sus conclusiones, ni son siquiera el medio esencial, y hasta único, de transmitir y justificar la concepción básica que aquellos a los que el pensador pretende convencer han de captar, si quieren entender y aceptar las ideas que se están planteando.

Es evidente que esto va demasiado lejos como generalización; sea cual sea la vía por la que puedan haber llegado a sus posiciones pensadores como Kant o Mill o Russell, por ejemplo, pretenden convencernos con argumentos racionales, y Kant al menos con nada más. Indican claramente que si tales argumentos son rebatidos con argumentos contrarios que demuestran que son falsos, o si la experiencia común refuta sus conclusiones, están dispuestos a considerarse equivocados. Pero la generalización se aplica a muchos pensadores de tipo más metafísico, como Platón, Berkeley, Hegel, Marx, por no hablar ya de escritores más deliberadamente románticos o poéticos o religiosos, cuya influencia se ha extendido, para bien y para mal, mucho más allá de los límites de los círculos académicos. Pueden utilizar argumentos (de hecho lo hacen a menudo), pero no es por ellos, sean válidos o no, por lo que se mantienen en pie o se desmoronan o son justamente estimados. Porque su propósito básico no es exponer una concepción global del mundo y de la posición del hombre y de la experiencia dentro de él; más que convencer pretenden convertir, transformar la visión de aquellos a los que quieren dirigirse, para que vean los hechos «a una nueva luz», «desde un nuevo ángulo», de acuerdo con un esquema nuevo en el que lo que antes había parecido una

amalgama casual de elementos se presenta como una unidad sistemática e interrelacionada. El razonamiento lógico puede ayudar a debilitar doctrinas existentes o a refutar creencias específicas, pero es un arma auxiliar, no el principal instrumento de conquista: ese es el nuevo modelo en sí, que lanza su propio hechizo emotivo, intelectual o espiritual sobre aquellos a los que se convierte.

De Maistre solía decirse, lo decían sobre todo sus admiradores en el siglo XIX, que utilizaba el arma de la razón para derrotar a la razón, de la lógica para demostrar la impropiedad de la lógica. Pero no es así. Maistre es un pensador dogmático cuyas premisas y principios últimos nadie puede hacer temblar, y cuyo ingenio y cuya capacidad intelectual considerables se consagran a la tarea de conseguir que los hechos encajen en sus ideas preconcebidas, no a desarrollar conceptos que encajen datos recién descubiertos o recién previstos. Es como un abogado que expone su alegato: la conclusión es sabida, sabe que debe llegar a ella de algún modo porque está convencido de la verdad, independientemente de los nuevos datos que pueda llegar a conocer o a los que haya de enfrentarse. El problema consiste únicamente en convencer al lector que duda, en cómo desechar pruebas embarazosas o claramente contrarias. James Stephen tiene razón al decir que su principal forma de argumentación es la petición de principio^[113]. Empieza partiendo de principios indiscutibles y luego continúa resueltamente decidido a llevar sus teorías hacia su fin, sean cuales sean las pruebas. Puede defenderse, en realidad, con éxito, cualquier teoría con un número suficiente de hipótesis *ad hoc* (como los epiciclos de la astronomía ptolemaica) que tengan en cuenta excepciones notorias, y se puede «salvar» cualquier doctrina, aunque irá haciéndose progresivamente inútil, claro, a medida que el número de casos a los que sea aplicable disminuya con cada nueva hipótesis *ad hoc* superpuesta para salvar algún escollo lógico.

Maistre, en lo que se refiere a sus creencias fundamentales, en las ideas innatas implantadas en nosotros por Dios; en verdades espirituales cuyas formulaciones racionales y empíricas son un mero velo, deformador a veces; en la antigua sabiduría que poseían los hombres antes del Diluvio, de la que solo poseemos ya fragmentos inconexos; en la certeza intuitiva

respecto a bien y mal, justo e injusto; en todos los dogmas no demostrados y no demostrables de su Iglesia en sus aspectos más rígidos: en lo que se refiere a todo esto, no ofrece ningún argumento serio. Es evidente que no aceptaría que una experiencia empírica, nada de lo que el sentido común o la ciencia considerarían prueba, fuese capaz en teoría de echar abajo estas verdades. La proposición de que aunque dos creencias se contradigan entre sí, o que a cada una la contradigan objeciones en apariencia insuperables, si están apoyadas por la fe o por la autoridad, hay que aceptarlas ambas y son en principio armonizables, aunque esto no lo veamos por la flaqueza de nuestro entendimiento; tal proposición no se argumenta, sino que simplemente se afirma. Asimismo, la idea de que si la razón choca con el sentido común hay que tratarla como a una envenenadora y expulsarla con maldiciones, no es compatible con ningún grado de respeto al pensamiento racional; se apela a la autoridad, no a la experiencia; es puro dogma utilizado como ariete polémico.

Así, por ejemplo, Maistre sostiene que todo el sufrimiento, caiga sobre las cabezas de los culpables o de los inocentes, debe ser expiación de un pecado cometido por alguien en algún momento. ¿Por qué es esto así? Porque el dolor tiene que tener un propósito y, puesto que su propósito es solo punitivo, tiene que existir, en alguna parte del universo, una suma de transgresión suficiente para provocar que se produzca una suma correspondiente de sufrimiento; si no, la existencia del mal no podría explicarse ni justificarse y el universo carecería de gobierno moral. Pero esto es impensable: que el mundo está gobernado por un propósito moral es evidente por sí mismo^[114].

Maistre afirma audazmente que ninguna Constitución es resultado de la deliberación; que los derechos de los individuos o de los pueblos es mejor que no estén escritos, o si lo están ha de ser solo como una transcripción de derechos no escritos que han existido desde siempre y se intuyen metafísicamente, porque lo que vive por un texto se halla debilitado por él. ¿Qué decir pues de las Constituciones escritas? En los últimos años de Maistre (incluso en la época en que escribió su ensayo sobre las Constituciones), la Constitución estadounidense estaba funcionando vigorosamente y con éxito, pero eso era solo porque se basaba en la

Constitución no escrita de Inglaterra^[115]. Y esto no es aplicable a Francia ni al Código napoleónico ni a la nueva Constitución española: Maistre sabe que deben fracasar. No necesita ningún argumento. Sabe, como sabía Burke, lo que es perdurable y lo que es transitorio, lo que está destinado a existir eternamente y lo que es frágil obra de manos humanas. Las instituciones «son fuertes y duraderas en la medida en que *se las considera divinas*»^[116]. El hombre no crea nada. Puede plantar un árbol, pero no hacerlo. Puede modificar pero no crear. La Constitución francesa de 1795 es un mero «ejercicio académico»^[117]; «una Constitución que está hecha para todas las naciones no lo está para ninguna»^[118]. Debe brotar del carácter y las circunstancias particulares de una nación, en una época concreta, en un lugar concreto. Los hombres luchan por principios abstractos, son «niños que se matan entre sí para construir un inmenso edificio de naipes»^[119] «Las instituciones republicanas, producto de las tambaleantes estructuras de la deliberación humana, no tienen raíces; solo están colocadas sobre el suelo, mientras que lo que había antes [la monarquía y la Iglesia] estaba *plantado*»^[120].

Tiene que haber perdido uno el sentido para creer que Dios ha encargado a las academias que nos cuenten qué es Él y cuál es nuestro deber para con Él. Compete a prelados, nobles, grandes funcionarios del Estado [...] enseñar a las naciones lo que es bueno y lo que es malo [...]; los demás no tienen ningún derecho a discutir cuestiones de este género. [...] A los que hablan o escriben de tal modo que arrebatan al pueblo su dogma natural habría que ahorcarlos como a los ladrones^[121].

¿Y de dónde recibían su autoridad prelados, nobles, grandes funcionarios del Estado? Del soberano: en el Estado secular, del rey; pero en último término de la fuente de toda autoridad espiritual, el Papa. La libertad es un don de los reyes: una nación no puede darse a sí misma libertad; los derechos y todas las libertades tienen que haber sido otorgados por el soberano en algún momento. Los derechos básicos no se conceden: existen porque existen, nacidos en las nieblas del pasado, de inescrutable origen divino^[122]. Los derechos de los propios soberanos no tienen fecha, son eternos. La soberanía debe ser indivisible, puesto que si se distribuyese no habría centro de autoridad y se desmoronaría todo. Los legisladores y

soberanos terrenales solo pueden actuar en nombre de Dios, y lo único que pueden hacer es reordenar y reorganizar privilegios, libertades, deberes y derechos ya existentes, que se dan ya desde el día de la creación.

Todo esto parece dogma medieval muerto, y Maistre creía en ello precisamente porque lo era. Cuando tropieza con aparentes excepciones, tiene un medio fácil de resolverlas. Comenta que alguien podría señalar que la Constitución británica, por ejemplo, parece apoyarse firmemente en la división de poderes (el estudio empírico de gobiernos concretos no entraba en el ámbito de sus intereses; en este punto se limita a repetir el famoso juicio erróneo de Montesquieu). ¿Cómo se puede explicar esto? La respuesta es que la Constitución británica es un prodigio; es divina. Pues ninguna mente humana podría haber establecido un orden a partir de elementos tan caóticos. Si unas letras tiradas desde una ventana formasen al caer un poema, ¿no sería eso un argumento en favor de la actuación de una fuerza más que humana? Las mismas contradicciones y absurdos de las leyes y costumbres británicas son prueba de un poder divino que guía las manos vacilantes de los hombres. Pues no puede caber duda alguna de que la Constitución británica se habría desmoronado hace mucho si hubiese sido de origen meramente humano. He aquí un argumento circular donde los haya.

Alguien podría objetar a esto, como a la proposición de que todo lo que está escrito es un instrumento débil comparado con lo que no lo está, que después de todo los judíos han sobrevivido con éxito gracias a su creencia en el texto del Antiguo Testamento. Maistre está preparado también para esto: la Biblia ha preservado a los judíos precisamente porque es divina; de otro modo se habrían hundido hace mucho sin duda. En otro lugar se olvida, sin embargo, de la condición única del Antiguo Testamento y afirma que lo que ha mantenido la estabilidad social en Asia o en África no es la mera fuerza bruta, sino la inmensa autoridad política del Corán, de Confucio o de otros textos sagrados de origen claramente no divino, que encierran proposiciones que son abiertamente incompatibles con las verdades reveladas de las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Por tanto, no se contenta con peticiones de principio y con argumentaciones circulares, sino que ni siquiera se molesta en ser

coherente. Pero en fin, si la razón es una envenenadora a la que hay que evitar cueste lo que cueste, todo eso es para bien.

La fuerza de Maistre no reside en la argumentación racional, ni siquiera en la casuística ingeniosa. Su lenguaje puede llevar a veces la máscara de la razón, pero es absoluta y totalmente irracionalista y dogmático. Tampoco se trata de que algunas de sus tesis se sostengan debido al solo al hecho de que su estilo es vigoroso, deslumbrante, divertido, original. «Escriben ambos [Maistre y Newman] como hablan los hombres bien educados», dice James Stephen^[123] La declamación resulta a menudo deslumbrante. Maistre es el más legible de todos los publicistas franceses del siglo XIX, pero eso no es lo que le da fuerza. Su talento reside en la profundidad y precisión con que penetra en los factores más oscuros, menos considerados pero decisivos del comportamiento político y social.

Maistre fue un pensador original que nadaba contra la corriente de su época, decidido a hacer estallar los lugares comunes más sacrosantos y las fórmulas piadosas de sus contemporáneos liberales. Estos destacaban el poder de la razón; él destacaba, quizá con una alegría excesiva, la persistencia y la amplitud del instinto irracional, el poder de la fe, la fuerza de la tradición ciega, la ignorancia voluntaria y obstinada de su material humano en que incurrían los progresistas, los científicos sociales idealistas, los planificadores económicos y políticos audaces, los creyentes apasionados en la tecnocracia. Mientras en torno suyo se hablaba de la pretensión humana de felicidad, él subrayaba, de nuevo con mucha exageración y alegría perversa pero con cierta veracidad, que el deseo de inmolar, de sufrir, de postrarse ante la autoridad, en realidad ante el poder superior, viniese de donde viniese, y el deseo de dominar, de ejercer autoridad, de buscar el poder por el poder en sí, que estas fuerzas eran históricamente tan poderosas por lo menos como el deseo de paz, prosperidad, libertad, justicia, felicidad, igualdad.

Su realismo adopta formas violentas, rabiosas, obsesivas, salvajemente limitadas, pero aún así es realismo. Nunca lo abandonó el sentido profundo de lo que podía remediarse y lo que no, que le hizo decir ya en 1796 que después de que el movimiento revolucionario hubiese realizado su tarea, solo podrían salvar a Francia como monarquía los jacobinos, que las

tentativas de restaurar el viejo orden eran necedad ciega, que los Borbones, aunque fuesen restaurados, no podrían durar. Ciegamente dogmático en cuestiones teológicas (y en las cuestiones teóricas en general) era en la práctica un pragmático de visión muy clara, y lo sabía. Es con este talante con el que insiste en que la religión no tiene por qué ser verdad, o más bien que su verdad consiste simplemente en el hecho de que satisface nuestras aspiraciones. «Si nuestras conjeturas son plausibles, [...] si después de todo son consoladoras y capaces de mejorarnos, ¿qué más se puede pedir? Aunque no sean ciertas, son buenas; o más bien, puesto que son buenas, ¿no las hace eso ciertas?»^[124].

Nadie que haya vivido durante la primera mitad del siglo xx y, en realidad, después, puede dudar de que la psicología política de Maistre, pese a todas sus paradojas y a las esporádicas caídas en el puro absurdo contrarrevolucionario, ha demostrado, aunque solo sea por revelar y destacar las tendencias destructivas (lo que los románticos alemanes llamaron el lado oscuro y nocturno de las cosas), que aquello que las personas humanitarias y optimistas tienden a no querer ver es a veces mejor guía de la conducta humana que la fe de los que creen en la razón; o puede proporcionar al menos un antídoto, acerbo pero en modo alguno ineficaz, para sus remedios a menudo simplistas y superficiales, y desastrosos en más de una ocasión.

XII

Quizá no sea sorprendente el que una personalidad tan audaz y tan inteligente provocase reacciones muy extremas de sus críticos durante su siglo, lo mismo que las ha provocado, en realidad, en nuestra propia época. Produjo en diversos períodos curiosidad, repugnancia, adulación y odio ciego. De pocos hombres han hecho comentarios tan ineptos sus contemporáneos, desde luego. Como era un buen padre y buen marido y

buen amigo, F. A. de Lescure dice que esta «*aigle de l'intelligence fut débonnaire comme l'agneau, candide comme la colombe*»^[125]. Hasta los obispos que le han rendido tributo se han limitado a poco más. Como hablaba del carácter divino de la guerra, a J. Dessaint le parece un darwiniano antes de Darwin^[126]. Como hace tambalearse los puntos de vista aceptados, se lo compara con el teólogo protestante herético David Friedrich Strauss; como admitió la importancia del nacionalismo, es un precursor del *Risorgimento* italiano, del presidente Wilson y de la doctrina de la autodeterminación^[127]; y como es uno de los primeros que utilizan la expresión «*société des nations*»^[128] fue un profeta de la Liga de las Naciones, aunque él solo utilizase la expresión para menospreciar eso como un típico disparate racionalista^[129]:

Los recuerdos de quienes lo conocieron pintan el retrato de un hombre de gran encanto personal, que alternaba las agudezas inteligentes y las filípicas feroces, pero al que su público encontraba siempre fascinante, sobre todo en San Petersburgo, donde gozaba de gran estimación entre los círculos aristocráticos, dado a plantear preguntas paradójicas y a no escuchar demasiado las respuestas, un estilista maravilloso del que Lamartine decía que era el heredero de Diderot^[130], y admirado igualmente por el gran crítico Sainte-Beuve, único en su género. La mejor descripción suya es en realidad la de Sainte-Beuve, que lo pinta como un pensador austero, sobrio pero apasionadamente solitario, enloquecido por la verdad, desbordante de ideas, y con casi nadie en San Petersburgo ni en ningún otro lugar a quien comunicárselas o con quien discutir las y dado por ello a escribir solo para él y, quizá solo por eso, a llevar las cosas demasiado lejos con sus *ultra-vérités*^[131] siempre al ataque, arremetiendo contra la posición más firme de sus adversarios, ansioso por romper el fuego, que tiraba a matar. Debido a esto solía resultar ofensivo: uno de los mejores ejemplos de Sainte-Beuve es la respuesta que dio a Madame de Staël, que lo aleccionaba sobre los méritos de la Iglesia anglicana. «Sí —dijo él—, [...] es como un orangután entre los monos»^[132], su típico calificativo para los otros credos protestantes. Sainte-Beuve lo llama *un grand et puissant esprit*^[133] bajo cuyo hechizo estuvo toda su vida. Respecto a su apariencia física, era un hombre digno, apuesto, y un visitante siciliano lo describió como «*la neve*

in testa ed il fuoco in bocca»^[134] (con nieve en la cabeza y fuego en la boca).

Maistre, como Hegel, se daba cuenta de que estaba viviendo en un período en el que desaparecía una larga etapa de la civilización humana. «*Je meurs avec l'Europe, je suis en bonne compagnie*»^[135], escribía en 1819. Léon Bloy veía sus obras como una oración fúnebre por la Europa civilizada de su época y de la nuestra^[136]. Sin embargo, su interés actual no es el de la última voz de una cultura agonizante, como el último de los romanos (así se veía él). Sus obras y su personalidad son significativas no como un final sino como un principio. Importan porque fue el primer teórico de la tradición grande y potente que culminó en Charles Maurras, un precursor de los fascistas, y en los católicos antidreyfusards y partidarios del régimen de Vichy, a los que solía calificarse de católicos antes que cristianos. Maurras debió de mostrarse dispuesto a colaborar con el régimen de Hitler por algunas de las mismas razones por las que a Maistre le atrajo Napoleón (al que intentó en vano conocer) y por las que respetaba a su archienemigo, Robespierre, mucho más que a los moderados a los que ellos destruyeron, o al regimiento vacilante de mediocridades *bien pensants* que formaban el séquito de su soberano en Cagliari.

En la escala de valores de Maistre, el poder ocupa casi la posición más elevada porque es el principio divino que rige el mundo, la fuente de toda vida y de toda acción, el factor predominante en el desarrollo de la humanidad; y quien sabe manejarlo, sobre todo para tomar decisiones, adquiere el derecho a que le obedezcan, y es por ello el instrumento elegido por la providencia o la historia, en ese momento concreto, para alcanzar sus fines misteriosos. La concentración del poder en una sola fuente, la esencia misma del gobierno despótico de Robespierre y sus secuaces, contra el que tan apasionadamente reaccionaron moderados como Constant y Guizot, es para Maistre infinitamente preferible a su dispersión de acuerdo con normas hechas por el hombre. Pero, claro está, la sabiduría y la inteligencia política y moral consisten en emplazar el poder donde debería hallarse genuina y firmemente: en instituciones antiguas, asentadas, de creación social, no hechas por la mano del hombre, y no en individuos elegidos democráticamente o autonombrados. Toda usurpación ha de fracasar al final

porque viola las leyes divinas del universo; el poder solo reside en aquel que es instrumento de esas leyes. Oponerse a ellas es oponer los falibles recursos de una sola inteligencia a la corriente cósmica, y esto es siempre pueril y necio y, aún más, necedad criminal dirigida contra el futuro humano. Qué es este futuro solo puede decírnoslo una valoración realista de la historia y de la naturaleza de los seres humanos en su gran variedad. Pese a todo su apriorismo teórico, Maistre defendía la doctrina de que hay que estudiar los acontecimientos empíricamente y prestando la atención debida a las condiciones históricas cambiantes (cada situación en su contexto propio) si se quiere entender cómo opera la voluntad divina.

Este historicismo, y en realidad este interés por las variedades del poder sobre los seres humanos y por los procesos de formación de sociedades y sus componentes culturales y espirituales, que Herder y Hegel y los románticos alemanes exponían en un lenguaje mucho más oscuro, y Saint-Simon de un modo más abstracto, forma parte hasta tal punto de nuestra perspectiva histórica que hemos olvidado qué poco tiempo ha pasado desde la época en que estas ideas no eran lugares comunes sino paradojas. Maistre es también contemporáneo nuestro en su denuncia de la impotencia de las ideas abstractas y de los métodos deductivos que, aunque él pueda no decirlo así, dominaron a los piadosos apologistas católicos no menos que a sus adversarios. Nadie ha hecho más que él por desacreditar las tentativas de explicar cómo suceden las cosas y de dictar lo que tenemos que hacer, deduciéndolo de nociones generales como la naturaleza del hombre, la naturaleza de los derechos, la naturaleza de la virtud, la naturaleza del mundo físico, etc.; un procedimiento deductivo por el que al final solo podemos obtener en la conclusión lo que expresamos en las premisas, sin advertir o confesar que es eso lo único que hacemos.

Se califica a Maistre correctamente de reaccionario, y sin embargo atacó conceptos aceptados acriticamente con más fiereza y eficacia que muchos autoproclamados progresistas. Su método se halla mucho más próximo al empirismo moderno que, por ejemplo, el de pensadores de mentalidad científica como Comte o Spencer, o incluso de los historiadores liberales del siglo XIX. Maistre figuró además entre los primeros pensadores que percibieron la enorme importancia social y filosófica de instituciones

«naturales» como los hábitos lingüísticos, las formas del habla, los prejuicios y las idiosincrasias nacionales en la conformación del carácter y las creencias de los hombres. Vico había hablado del lenguaje, las imágenes y la mitología como medios para vislumbrar el desarrollo de los hombres y de las instituciones que proporcionaban una posibilidad de penetración que no podía hallarse en ninguna otra parte. Herder y los filólogos alemanes los estudiaron considerándolos indicativos de las aspiraciones más profundas y de las características más peculiares de su nación; los padres del romanticismo político, en especial Hamann, Herder y Fichte, los consideraban formas espontáneas y libres de autoexpresión que satisfacían las verdaderas exigencias de la naturaleza humana, frente al despotismo rígido del Estado francés centralizado, que aplastaba las tendencias naturales de sus súbditos. Maistre no destaca estos atributos cordiales y, en parte, imaginarios del *Volksseele*, aclamados por adalides entusiastas de la vida y el progreso de las sociedades, sino por el contrario la estabilidad, permanencia, impermeabilidad, autoridad de la masa oscura de lealtades y tradiciones y recuerdos semiconscientes, junto con las fuerzas aún más oscuras situadas por debajo del nivel de la conciencia, y sobre todo el poder de las instituciones, consideradas sobrenaturales, para inspirar obediencia colectiva. Insiste especialmente en el hecho de que el gobierno absoluto tiene más éxito cuando resulta aterrador hasta poner en duda sus raíces. Temía y detestaba a la ciencia porque arrojaba demasiada luz y disolvía así el misterio, que era lo único que resistía frente a la investigación escéptica. Pese a que tenía una vista muy aguda, ni siquiera él podría haber previsto que llegaría un día en que los recursos técnicos de la ciencia se aliarían no con los de la razón, sino con los de la sinrazón, que el liberalismo se enfrentaría con dos enemigos en vez de uno (el despotismo de la organización científica racional por una parte y las fuerzas del fanatismo místico antirracional por otra) y que estas dos fuerzas, ensalzadas por los seguidores de Voltaire y por los de Maistre, respectivamente, se darían la mano en concreto en la alianza que había profetizado Saint-Simon con un optimismo tan fervoroso y descarriado.

Maistre, como Pareto, creía en las élites, pero sin la indiferencia cínica de Pareto en cuanto a la elección de escalas concretas de valores morales: es

decir, la adoptada por la élite y la muy distinta que la élite predicaba para las masas; aunque pensase también que el exceso de luz no era bueno para la mayoría de la humanidad. Él creía, como Georges Sorel, que era necesaria una mitología social y que las guerras, tanto nacionales como sociales, eran inevitables, pero a diferencia de él no admitía que los dirigentes de la clase victoriosa hubiesen de ver más allá de los mitos por cuya sola devoción se podía y se debía llevar a las masas a la victoria. Detestaba como Nietzsche la igualdad, y consideraba la idea de libertad universal una quimera peligrosa y absurda, pero no se rebelaba contra el proceso histórico, ni quería romper el marco dentro del cual había efectuado hasta entonces la humanidad su dolorosa andadura. No lo engañaban los dogmas políticos y sociales de su época y veía la naturaleza del poder político con la misma claridad, y la exponía en términos igual de claros, que Maquiavelo y Hobbes, o que Bismarck y Lenin en su tiempo. Por este motivo, los dirigentes católicos del siglo XIX, tanto eclesiásticos como laicos, que le rindieron mucho homenaje formal como devoto y vigoroso doctrinario, se sentían inquietos pese a ello ante la mención de su nombre, como si las armas que él había forjado de buena fe, con propósitos defensivos, fuesen demasiado peligrosas, bombas que podrían estallar inesperadamente en las manos de quienes las manejaban.

Maistre veía la sociedad como una red inextricable de seres humanos débiles, pecadores y desvalidos, desgarrados por deseos contradictorios, arrastrados de un lado a otro por fuerzas demasiado violentas para que ellos pudiesen controlarlas, demasiado destructivas para que pudiese justificarlas cualquier fórmula racionalista cómoda. Todo logro era doloroso, y podía fracasar, y solo podía alcanzarse, si se podía, bajo la égida de una jerarquía de seres de gran sabiduría y de voluntad firme, que al ser los depositarios de las fuerzas de la historia (lo que para él es casi la palabra de Dios hecha carne) consagraban sus vidas a cumplir su tarea de organización, represión y conservación del orden decidido por Dios; alcanzando por este acto de sacrificio una comunión con el orden divino, cuya ley es una autoinmolación para la que no hay explicación posible y que no trae aparejada ninguna recompensa en este mundo. La estructura social por la que él abogaba procedía de los guardianes de Platón en la República, y del

Consejo Nocturno de las Leyes en la misma medida por lo menos que de la tradición cristiana; tiene afinidades con el sermón del Gran Inquisidor de la famosa parábola de Dostoievski. Su visión puede resultar detestable para los que valoran verdaderamente la libertad humana, apoyándose como se apoya en un rechazo dogmático de una luz a la que aún viven, o desean vivir, la mayoría de los hombres; pero en el proceso de elaboración de su gran tesis Maistre reveló (y exageró violentamente) con audacia, en más de una ocasión, y a menudo por primera vez, verdades decisivas, desagradables para sus contemporáneos, rechazadas con indignación por sus sucesores, y solo aceptadas en nuestra época, no, además, porque tengamos una mayor penetración intelectual o nos conozcamos mejor o seamos más sinceros, sino porque un orden que Maistre consideraba el único remedio contra la disolución del tejido social adquirió existencia, en nuestra época, en su forma más detestable.

Se materializó así la sociedad totalitaria que él había previsto a través del análisis histórico; y reivindicó con ello, a un coste incalculable en sufrimiento humano, la profundidad y la brillante inteligencia de un notable y aterrador profeta de nuestra época.

LA UNIDAD EUROPEA Y SUS VICISITUDES

I

A estas alturas es un melancólico lugar común que ningún siglo ha visto una matanza tan continua y despiadada de unos seres humanos por otros como el nuestro^[1]. Comparadas con ella, hasta las guerras de religión y las campañas napoleónicas parecen locales y humanitarias. No estoy cualificado para emprender un examen general de las causas del odio y el conflicto en nuestro tiempo. Me gustaría dirigir la atención únicamente hacia un aspecto de esta situación. Vivimos en una era en que las ideas políticas concebidas por pensadores fanáticos, algunos de ellos muy poco considerados en su tiempo, han tenido un influjo más violentamente revolucionario sobre las vidas humanas que en ninguna otra época desde el siglo XVII. Me gustaría analizar un grupo de esas ideas que, para bien y para mal, han afectado profundamente a nuestras vidas.

Nuestras ideas sobre los fines de la vida son, en un aspecto esencial, distintas, y en realidad opuestas, a las de nuestros antepasados, al menos a las que predominaron hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Según estas ideas, el mundo era un todo único e inteligible. Estaba compuesto de determinados ingredientes estables, materiales y espirituales; si no eran estables no eran reales. Todos los hombres poseían ciertas características inalterables en común, llamadas naturaleza humana. Y aunque existiesen diferencias patentes entre individuos, culturas y naciones, eran más amplias e importantes las similitudes. La característica común que se consideraba

más importante era la posesión de una facultad llamada razón, que permitía a su poseedor apreciar la verdad, teórica y práctica. Se daba por supuesto que la verdad era igualmente visible para todas las mentes racionales en todas partes. Esta naturaleza común hacía que fuese no solo necesario sino también razonable que los seres humanos intentasen comunicarse entre sí y procurasen convencerse mutuamente de la veracidad de lo que creían; y, en casos extremos, forzar a otros, dando por supuesto (como hacía, por ejemplo, Sarastro en la gran fábula de la edad de la razón, *La flauta mágica* de Mozart) que si los hombres obedecían las órdenes (o, si todo lo demás fracasaba, si se los obligaba a obedecerlas) percibirían, como consecuencia, la validez de lo que sus educadores o legisladores o señores sabían que era cierto; se atenderían a esto y serían sabios, buenos y felices. En el siglo xx ya no se da por supuesta esta pretensión de universalidad, ni de la razón ni de ningún otro principio; lo que Walter Lippmann había llamado la filosofía pública ha dejado de ser el presupuesto automático de la política o de la vida social, y esto ha transformado enormemente nuestras vidas.

El fenómeno es evidente sobre todo en el caso del fascismo. Los fascistas y los nacionalsocialistas no esperaban que individuos o razas o clases inferiores comprendiesen sus objetivos o simpatizasen con ellos; su inferioridad era innata, irremediable, puesto que se debía a la sangre o a la raza o a alguna otra característica inamovible; cualquier tentativa de tales criaturas de intentar igualarse con sus amos, o incluso de comprender sus ideales, se consideraba arrogante y presuntuosa. A Calibán se lo consideraba incapaz de alzar la cara hacia el cielo y captar un vislumbre siquiera de las ideas de Próspero, no digamos ya de compartirlas. Lo propio de los esclavos es obedecer; lo que da a sus amos el derecho de aplastarlos es precisamente el supuesto hecho de que (como Aristóteles afirmaba) algunos hombres son esclavos por naturaleza y no tienen cualidad humana suficiente para dar órdenes o para entender por qué se los obliga a hacer lo que hacen.

Si bien el fascismo es la expresión extrema de esta actitud, todo nacionalismo está infestado de ella en un cierto grado. El nacionalismo no es tener conciencia del carácter nacional ni enorgullecerse de él. Es el convencimiento de la misión única de una nación, que se considera

intrínsecamente superior a los objetivos o atributos de todo lo exterior a ella; así que si hay un conflicto entre mi nación y otros hombres, estoy obligado a luchar por mi nación sea cual sea el coste para esos otros hombres; y si los otros se resisten, no es más que lo que podría esperarse de seres educados en una cultura inferior, educados por personas inferiores, o nacidos de ellas, que no pueden *ex hypothesi* comprender los ideales que nos animan a mi nación y a mí. Mis dioses están enfrentados a los de los demás, mis valores a los de los extraños, y no existe ninguna autoridad superior (desde luego ningún tribunal absoluto y universal) que pueda resolver los conflictos entre esas divinidades rivales. Esta es la razón de que la única solución haya de ser la guerra, entre naciones o individuos.

Pensamos, básicamente, en palabras. Pero todas las palabras pertenecen a idiomas concretos, producto de culturas concretas. No hay ningún idioma humano universal, lo mismo que no existe ninguna autoridad o ley humana universal, si no esas leyes, esa autoridad, serían soberanas en la Tierra; pero esto para los nacionalistas no es ni posible ni deseable; una ley universal no es una verdadera ley: la cultura cosmopolita es una impostura y un espejismo; el derecho internacional solo recibe el nombre de derecho por una analogía precaria, una cortesía vacua con la que se pretende ocultar la violenta ruptura con el universalismo del pasado.

Este supuesto es menos evidente en el caso del marxismo, que es internacionalista, al menos en teoría. Pero el marxismo es una ideología decimonónica y no ha escapado al separatismo omnipresente de su época. El marxismo se basa en la razón; es decir, afirma que sus proposiciones son inteligibles y que se puede «demostrar» su veracidad a cualquier ser racional que se halle en posesión de los datos decisivos. Ofrece la salvación a todos los hombres: cualquiera puede ver, en teoría, la luz, y rechazarla para su mal.

Pero esto no es así en la práctica. La teoría de la base económica y la superestructura ideológica en que se basa la sociología marxista enseña que las ideas que los hombres tienen en la cabeza están condicionadas por la posición que ocupan, o por la clase económica, en el sistema productivo. Este hecho pueden disfrazarlo sujetos individuales con todo tipo de autoengaños y racionalizaciones, pero el análisis «científico» revelará

siempre que la inmensa mayoría de una clase determinada solo cree lo que favorece los intereses de esa clase (intereses que los científicos sociales pueden determinar mediante análisis históricos objetivos) sean cuales sean las razones que ellos puedan, aunque sean sinceros, decidir alegar para justificar sus creencias; y a la inversa, no creen, rechazan, tergiversan e intentan evitar aquellas ideas que, si creyesen en ellas, debilitarían la posición de su clase.

Todos los hombres se hallan necesariamente en, digamos, una de dos escaleras en movimiento; yo pertenezco a una clase que, debido a su relación con las fuerzas productivas, se mueve hacia arriba, hacia el triunfo, o hacia abajo, hacia la ruina. En cualquier caso, mis creencias y mi punto de vista (las ideas jurídicas, morales, sociales, intelectuales, religiosas, estéticas) con las que me siento identificado, reflejarán los intereses de la clase a la que pertenezco. Si pertenezco a una clase que avanza hacia la victoria, tendré una serie de creencias realistas, pues no me da miedo lo que veo; si avanzo con la marea, el conocimiento de la verdad solo puede darme confianza; si pertenezco a una clase condenada, mi incapacidad para ver claramente los hechos fatales (pues pocos hombres son capaces de admitir que están destinados a perecer) tergiversará mis cálculos y me volverá sordo y ciego a verdades demasiado dolorosas para afrontarlas. De esto se deduce que es claramente inútil que los miembros de la clase en ascenso intenten convencer a los que pertenecen al orden que se desmorona de que el único medio que tienen de salvarse es comprender los imperativos de la historia y trasladarse, si pueden, a la escalera que se desplaza hacia arriba, abandonando la que se dirige inevitablemente al desastre. Es inútil porque los miembros de una clase condenada están condicionados *ex hypothesi* a verlo todo a través de unas lentes deformadoras: los síntomas más claros de muerte inminente les parecerán indicio de salud y progreso; padecen alucinaciones optimistas y han de tergiversar sistemáticamente las advertencias que puedan intentar hacerles, por caridad, las personas que pertenecen a una clase económica distinta; semejantes espejismos son también la secuela inevitable de aferrarse a un orden condenado por la historia. Es inútil que los progresistas intenten salvar a sus hermanos reaccionarios de la derrota: los condenados no pueden oírlos, y su

destrucción es inevitable. No todos los hombres se salvarán: es preferible que el proletariado, justamente atento a su propia salvación, ignore el destino de sus opresores; aunque quisiesen devolver bien por mal, no pueden salvar a sus enemigos de la «liquidación». Son «sacrificables», su destrucción no puede ni evitarla ni lamentarla un ser racional porque es el precio que ha de pagar la humanidad por el progreso de la propia razón: el camino hacia las puertas del Paraíso está inevitablemente sembrado de cadáveres.

Aunque se llegue a ella por un camino distinto, esta conclusión es curiosamente similar al punto de vista nacionalista o fascista, y diferente del punto de vista de épocas anteriores. Por muy acerbos que fuesen los odios entre cristianos, judíos y musulmanes, o entre sectas diversas dentro de estos credos, el argumento en favor del exterminio de los herejes siempre se basó en la creencia de que era posible en teoría convertir a los hombres a la verdad, que era una y universal, es decir, visible para todos; que solo unos pocos individuos estaban perdidos irremisiblemente, demasiado cegados y pervertidos para que pudiese salvarlos algo que no fuesen los sufrimientos de la muerte. Esto se apoya en el supuesto de que los hombres tienen, en cuanto tales, una naturaleza común, que en teoría hace siempre posible la comunicación y, por tanto, siempre moralmente obligatoria. Este supuesto es el que en principio se puso en entredicho y luego se desmoronó del todo. La oveja no debe intentar salvar a las cabras, eso es irracional e imposible.

La división de la humanidad en dos grupos —los que son propiamente hombres y otra clase distinta e inferior de seres, razas inferiores, culturas inferiores, criaturas subhumanas, naciones y clases condenadas por la historia^[2]— es algo nuevo en la historia humana. Es un rechazo de la humanidad común, una premisa sobre la que se había apoyado todo el humanismo previo, religioso y secular. Esta nueva actitud permite a los hombres considerar a muchos millones de semejantes suyos no del todo humanos, matarlos sin ningún remordimiento de conciencia, sin ninguna necesidad de intentar salvarlos o advertirles. Semejante conducta se asigna normalmente a bárbaros o salvajes, hombres con una estructura mental prerracional, característica de las gentes que se hallan en la infancia de la civilización. Esa explicación no servirá ya. No hay duda de que se puede

alcanzar un alto grado de conocimiento científico y de destreza técnica y, en realidad, de cultura general y sin embargo destruir a otros sin piedad, en nombre de una nación, una clase o la propia historia. Si esto es infancia, es la chochez de la segunda infancia en su forma más repugnante. ¿Cómo han llegado los hombres a dar un paso así?

II

Quizá valga la pena examinar una al menos de las raíces de esta característica aterradora de nuestro tiempo. Entre los problemas que se han planteado los hombres en cada generación figuran los problemas fundamentales de cómo deberían vivir. Este tipo de problemas se denominan morales, políticos, sociales; atormentan a los hombres en todas las épocas, y aunque adoptan formas distintas y se les dan distintas soluciones de acuerdo con los cambios de las circunstancias y de las ideas, guardan un cierto parecido de familia. Algunos problemas persisten más que otros; a los que surgen de características humanas permanentes se los denomina fundamentales o perennes en cada generación. «¿Cómo debería vivir yo?». «¿Qué debería hacer?». «¿Por qué debería obedecer a otros y hasta qué punto?». «¿Qué es libertad, deber, autoridad?». «¿Debería aspirar a la felicidad o la sabiduría o la bondad y por qué?». «¿Debería desarrollar mis propias facultades o sacrificarme por otros?». «¿Tengo derecho a gobernarme yo o solo a que me gobiernen bien?». «¿Qué son derechos? ¿Qué son leyes? ¿Hay un objetivo que los individuos o las sociedades o el universo entero han de perseguir inevitablemente? ¿O no hay objetivos de este género, solo las voluntades de los hombres determinadas por los alimentos que comen y el entorno en el que crecen?». «¿Existe una voluntad del grupo, de la sociedad, de la nación, de la que el mundo individual es solo un fragmento, y en cuyo marco y solo en él tiene alguna eficacia o significación la voluntad del individuo?». El Estado (o la Iglesia) frente a los individuos y las minorías; la voluntad de poder o de eficacia o

de orden del Estado frente al anhelo de felicidad o libertad personal o de un principio moral del individuo: todos estos problemas son en parte problemas de valor y en parte problemas de hecho (de «debería» y «tendría que» tanto como de «es») que han asediado a los hombres desde el principio de la historia.

Creo que es válido decir que se diesen las soluciones que se diesen a estos problemas fundamentales, se consideraban, al menos antes de mediados del siglo XVIII, como susceptibles en teoría de solución. (Si un problema era tal que no sabías siquiera qué *clase* de solución podía ser la solución correcta a él, eso significaba que, aunque pudiese ser solo que tú concretamente no la supieras, el problema en sí no era inteligible para ti, es decir que no era, en realidad, ningún problema). Las cuestiones de valor se consideraban aclarables en el mismo sentido que las cuestiones de hecho. Quizá yo no sea capaz de decir qué distancia hay entre Lisboa y Constantinopla, pero sé dónde podrías buscar la respuesta correcta. Yo no puedo explicar de qué está compuesta la materia, quién gobernaba Etiopía en el siglo V antes de Cristo, si el paciente moría o no de esa enfermedad, pero hay especialistas a los que puedo consultar, que harán todo lo posible por descubrir la verdad utilizando métodos que se consideran adecuados en nuestra sociedad común. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que tiene que haber en principio una solución verdadera, aunque quizá yo no la sepa, y pueda no saberla nadie.

El planteamiento era el mismo respecto a problemas de valor, problemas como «¿qué debería uno hacer? ¿Qué justifica esto o aquello? ¿Es esto bueno o malo, justo o injusto, está permitido o está prohibido?». La historia del pensamiento moral, político y teológico es la historia de conflictos violentos entre las pretensiones rivales de especialistas rivales. Algunos hombres buscaban la solución en la palabra de Dios contenida en los libros sagrados; otros en la revelación o en la fe o en sagrados misterios en los que creemos aunque no los podamos entender; otros en los dictámenes de intérpretes elegidos de Dios, Iglesias y sacerdotes, y si las Iglesias no siempre daban la misma solución, nadie dudaba de que una u otra de esas soluciones tenía que ser cierta, si no la de este credo, la de aquel. Había otros para los que la solución estaba en la metafísica racional, o en una

intuición infalible de otro tipo, como por ejemplo el veredicto de la conciencia individual. Para otros la solución estaba en la observación empírica, en el laboratorio científico y en la aplicación de métodos matemáticos a los datos de la experiencia. Se libraban guerras de exterminio por soluciones rivales que se pretendían auténticas a estos problemas decisivos. Lo que estaba en juego era, en el fondo, la solución de las cuestiones más profundas y más importantes que podía plantearse un ser humano, la verdadera forma de vivir; y en pro de la salvación los hombres estaban dispuestos a morir, sobre todo si creían que el alma era inmortal y obtendría su justa recompensa tras la muerte del cuerpo. Pero hasta los que no creían ni en la inmortalidad ni en Dios estaban dispuestos a padecer y morir por la verdad, siempre que estuviesen completamente seguros de que era la verdad; pues hallar la verdad y vivir de acuerdo con ella era sin duda el objetivo fundamental de cualquiera capaz de perseguirlo. Esta era la fe de los platónicos y de los estoicos, de los cristianos y los judíos, los musulmanes y los deístas y los racionalistas ateos. Las guerras por principios y causas, tanto religiosas como seculares, en realidad la vida humana misma, habrían parecido absurdas sin estos supuestos, los más profundos de todos.

Lo que creó la perspectiva moderna fue la quiebra de esa piedra angular. Permitidme que intente exponer esto del modo más simple que pueda. No fue solo que la idea de verdad objetiva en la moral o en la política se debilitó al surgir el escepticismo o el subjetivismo o el relativismo. Las consecuencias del derrumbamiento de la idea más antigua de verdad moral universal, verdadera para todos los hombres en todas partes, en todas las épocas, podría haberse encajado en los sistemas antiguos: podía decirse, y se decía, que el clima o el suelo o la herencia o las instituciones humanas hacían distintos los caracteres y las necesidades de los hombres; se podían elaborar fórmulas funcionales que diesen a cada hombre, o grupo, o raza lo que más necesitasen y aun así deducir esas fórmulas de un único principio universal común a todos los hombres. Que las necesidades fuesen todas necesidades humanas, respuestas racionales de naturalezas similares a diferencias o cambios en el entorno o en las circunstancias. Los hombres y sus necesidades podían analizarse, clasificarse y, a la luz de los

conocimientos naturales e históricos, adaptarse entre sí, armonizarse, de manera que se crease una sociedad en la que se diese, mediante disposiciones sociales y políticas, la máxima satisfacción posible al mayor número de necesidades del mayor número de hombres posibles. Ese era el programa de la Ilustración y, en particular, del utilitarismo. Dentro del marco de la relatividad de las necesidades se daba aún por supuesto que los problemas de cómo debían vivir los hombres, qué habría que hacer, qué eran la justicia o la igualdad o la felicidad eran cuestiones fácticas que podían resolverse por observación, si no del universo como un todo o de los caminos de Dios, de la naturaleza de los hombres, por medio de ciencias nuevas como la psicología, la antropología, la fisiología. Los especialistas en cuestiones morales pasarían a ser científicos o técnicos en vez de sacerdotes o sabios metafísicos. Pero la prueba de lo que era correcto seguía siendo la verdad objetiva que seres racionales podían descubrir por sí mismos. El cambio del que yo hablo es algo mucho más radical e inquietante que esto.

III

El punto de vista antiguo se apoyaba en tres presupuestos básicos al menos. Primero: que se podían resolver objetivamente todos los problemas de valor. Algunos decían que estas soluciones solo podían obtenerlas individuos racionales; los místicos y los irracionalistas señalaban otras vías. Pero nadie dudaba de que si las soluciones eran verdaderas en algún sentido, eran verdaderas para todos los hombres. Segundo: que las verdades universales eran por principio accesibles a los seres humanos. Una escuela de pensadores sostenía que algunos hombres eran más capaces que otros de descubrir esas verdades. Estos pensadores (en especial Platón y sus seguidores) tendían a creer en un orden natural en el que los mejor dotados se hallaban emplazados en una posición más elevada que los peor dotados, en jerarquías morales o intelectuales, o religiosas, tecnológicas o raciales;

mientras que sus adversarios creían que todo hombre podía en principio ser su propio especialista: este principio se halla en el núcleo de gran parte de la doctrina protestante y de las teorías de Rousseau y Kant y de la democracia secular. Tercero: se suponía que los valores verdaderos no podían chocar entre sí. Se consideraba que si el universo era un cosmos y no un caos, si se podían hallar soluciones objetivas al problema de cómo había que vivir la vida, tenía que haber un modo de vivir que fuese demostrablemente el mejor. Porque si hubiese dos, ambos de tal naturaleza que no pudiesen concebirse otros mejores, y resultasen incompatibles entre sí, el conflicto entre ellos (y en consecuencia entre sus partidarios) no tenía, en principio, solución racional. Pero si no hubiese ninguna solución universal única, verdadera para todos los hombres, en todas las épocas, en todas partes, se seguiría de ello que el planteamiento no era un planteamiento legítimo, pues todos los problemas reales han de tener, por definición, una solución verdadera, una y solo una, siendo todas las demás necesariamente falsas.

Esto puede plantearse de otro modo. Todo problema tiene su solución. La solución ha de adoptar la forma de una auténtica declaración de hecho. Ninguna verdad puede contradecir a otra verdad: se trata de una regla de lógica simple e indudablemente válida. En consecuencia, las soluciones verdaderas a problemas como «¿Debería yo buscar poder, o conocimiento, o felicidad, o cumplir con mi deber, o crear objetos bellos?», «¿Debería yo obligar coercitivamente a otros?», «¿Debería yo buscar la libertad o la paz o la salvación?», no pueden chocar, pues si lo hiciesen, una verdad sería incompatible con otra, cosa imposible desde el punto de vista lógico. De esto se deduce, lógicamente, que como todas las verdades son compatibles entre sí, o quizá cada una de ellas implique incluso a las demás, tiene que ser posible deducir la regla de vida perfecta compuesta de todas las soluciones verdaderas a todos los problemas torturantes, y los hombres deberían intentar descubrir y definir esa regla. Los hombres pueden ser demasiado débiles, demasiado pecadores, demasiado ignorantes, para descubrir cuál es esa regla perfecta, o para vivir de acuerdo con ella una vez que la hayan descubierto, pero a menos que exista una regla así no se pueden resolver sus problemas y los problemas materialmente insolubles no

pueden ser de ningún modo, *ex hypothesi*, problemas, son solo fuegos fatuos, neurosis, formas de malestar personal o social, algo que debería curar un psiquiatra, no algo que pueda resolver un pensador.

Una de las consecuencias de estos supuestos básicos (de acuerdo con los cuales habían vivido los hombres durante más de dos mil años) es que conflicto y tragedia no son intrínsecos a la vida humana. La tragedia (a diferencia del mero desastre) consiste en conflictos entre acciones humanas, o personajes, o valores. Si se puede dar solución a todos los problemas, en principio, y todas las soluciones son compatibles, tales conflictos son en principio evitables siempre. Por lo tanto, el elemento trágico de la vida se debe siempre a errores humanos evitables: los seres perfectos no lo conocerían; no puede haber ninguna incongruencia, y en consecuencia ni comedia ni tragedia, en un mundo de santos y ángeles.

Estos supuestos, que habían regido el pensamiento occidental desde la Antigüedad clásica, empezaron a ponerse en tela de juicio en el primer cuarto del siglo XIX. En ese período empezó a apoderarse de la mentalidad europea una imagen nueva y de enorme influencia. Se trata de la imagen del individuo heroico, que impone su voluntad a la naturaleza o a la sociedad: del hombre no como la coronación de un cosmos armonioso, sino como un ser «alienado» de él y que busca someterlo y dominarlo.

Permítanme que dé un ejemplo de lo que quiero decir. En el siglo XVI, Calvino y Lutero se plantearon problemas teológicos similares a los que se plantearon, por ejemplo, Loyola o Belarmino; como sus respuestas eran distintas se enzarzaron en guerras encarnizadas. Ninguno de los dos bandos tenía ni podía haber tenido respeto alguno por la posición del otro: por el contrario, cuanto más obstinada y violentamente combatía el enemigo, más profundamente se condenaba a juicio del verdadero creyente, que sabía que era él, y no el otro, el que poseía la verdad; en realidad, cuanto más profundamente creyese tu adversario en sus herejías, más odioso había de ser a Dios y al hombre. Cuando el Papa quemó a Bruno o Calvino a Servet, consideraban a sus víctimas rebeldes contra la luz de la verdad, la luz que todos los hombres podían ver en principio, porque los criterios de verdad eran públicos, de modo que cualquier hombre que no tuviese el corazón y la mente y el alma pervertidos podía utilizarlos y alcanzar la misma visión de

verdades eternas. El criterio se consideraba tan universal por lo menos como cualquiera de los que utilizan hoy los especialistas en la ciencia física, que creen que pueden basarse en el hecho de que cualquier otro científico competente, enfrentado con los mismos datos, aplicando los mismos métodos comprobados, tiene que llegar a las mismas conclusiones ineludibles.

No hay por tanto nada romántico o trágico, nada que pueda inspirar simpatía, en el destino de un hereje condenado. El hereje es un peligro para sí mismo y para la sociedad a la que pretende pervertir; había que salvar su alma, pero no había nada digno o que mereciese admiración, desde luego, en la violencia y la obstinación con que se resistía a la verdad; todo lo contrario, cuanto más obstinado es, más condenado está y más odioso resulta; y más rápidamente se lo olvida. Cuando se mataba a musulmanes en las Cruzadas, la idea de que para un musulmán podía ser justo defender sus valores, como lo era para los cruzados defender los suyos, y precisamente por las mismas razones; la idea de que se debería respetar a los hombres por morir por sus ideales y principios, por muy equivocados que pudieran estar, porque cualquier hombre que muere por lo que cree verdadero es *eo ipso* más digno de respeto que el que cede en sus creencias o pretende salvar la vida a costa de sus principios, no era una postura concebible en la Edad Media^[3]. Uno estaba obligado, por supuesto, a sacrificar la propia vida por la verdad, pero no había nada noble en morir por una falsedad, aunque uno la creyese erróneamente verdadera. La idea de que la verdad no es necesariamente única, que hay muchos valores, que pueden chocar, que hay algo sublime en morir por la propia visión de la verdad aunque el resto del mundo pueda condenarla, eso habría parecido, creo yo, una postura muy excéntrica antes del siglo XVIII. No hay nada que pueda llamarse «mi» verdad frente a «tu» verdad, verdades de una época frente a las de otra; solo existe la verdad. Los cristianos deben ser caritativos: morir por una falsedad, como hacían los musulmanes, inspiraba sin duda compasión a los mejores de ellos; había que matar a hombres valientes, hombres dotados de virtudes que podrían haber servido a una causa mejor, y era innoble escupir sobre sus cadáveres o profanar sus tumbas. La piedad era una cosa, pero la admiración por la fidelidad a un

ideal falso, fidelidad en cuanto tal, era algo ininteligible antes del período del que hablo.

En, digamos, 1820 predomina un punto de vista muy distinto. Entonces hay poetas y filósofos, sobre todo en Alemania, que dicen que la cosa más noble que puede hacer un hombre es servir a su propio ideal interior, cueste lo que cueste. Este ideal puede ser exclusivo del individuo solitario al que se le revela, puede parecerles falso o absurdo a todos los demás, puede chocar con sus vidas y con el punto de vista de la sociedad a la que el individuo pertenece, pero este tiene obligación de luchar por él, y de morir por él si no hay más salida. Pero ¿y si es falso? En este punto se produce un cambio radical de categoría, un cambio que señala una gran revolución del espíritu humano. No se considera ya importante, ni en realidad completamente inteligible, la cuestión de si un ideal es verdadero o falso. El ideal se presenta como un imperativo categórico: sirve a la luz interna que hay dentro de ti porque arde dentro de ti, solo por eso. Haz lo que te parece justo, haz lo que consideras bello, ajusta tu vida a esos fines que son tu objetivo final, para el cual lo demás de tu vida es un medio, al que debe subordinarse todo, eso, y nada más, es lo que se te pide. Imperativos, exigencias, órdenes de realizar tareas no son ni verdaderos ni falsos, no son proposiciones, no describen nada, no afirman hechos, no pueden verificarse o falsearse, no son descubrimientos que puedas haber hecho tú y que otros puedan comprobar; son *objetivos*. El modelo de la ética y la política ha pasado bruscamente de la analogía con las ciencias naturales, o la teología, o cualquier forma de conocimiento o descripción de hechos, a algo elaborado a partir de los conceptos de objetivos e impulsos biológicos y de los de la creación artística. Permitidme que explique esto más detalladamente.

IV

Cuando un artista se entrega a la creación de una obra de arte, no transcribe un modelo preexistente, pese a criterios ingenuos en sentido contrario. ¿Dónde está el cuadro antes de que el pintor lo haya pintado o concebido? ¿Dónde está la sinfonía antes de que el compositor la haya concebido? ¿Dónde está la canción antes de que el cantante la haya cantado? Estas preguntas no tienen ningún sentido. Es como preguntar: «¿Dónde está el paseo antes de que lo hayamos dado?», «¿Dónde está mi vida antes de que yo la haya vivido?». La vida es el vivirla, el paseo darlo; la canción es lo que compongo o canto cuando compongo o canto, no algo independiente de mi actividad; la creación no es una tentativa de copiar algo ya dado, fijado, eterno, un modelo platónico. Solo copian los artesanos; los artistas crean.

Esta es la doctrina del arte como creación libre. No me interesa su veracidad; solo el hecho de que esta concepción de objetivos o ideales, como de algo no descubierto sino inventado, se convierte en una categoría dominante del pensamiento occidental. Eso entraña una concepción de la finalidad de la vida no como algo que exista independiente y objetivamente, y que los seres humanos puedan buscar, como algún tesoro enterrado que, se descubra o no, existe por derecho propio; sino como una actividad, con la forma, la cualidad, la dirección, el fin de una actividad, no algo hecho, sino un hacer o realizar, que no tiene existencia alguna, no es inteligible en realidad, separado del agente, el inventor, el creador del que es actividad. Fue esta noción la que penetró en la vida social y política de Europa y la transformó, desplazando el ideal previo de la acción política determinada por normas públicas preexistentes, que eran un ingrediente objetivo del universo, que el hombre de vista aguda (el especialista, el sabio) discernía con mayor claridad y por eso se lo consideraba en realidad sabio y especialista. La finalidad del hombre pasa así a ser la de materializar la visión personal que tiene dentro cueste lo que cueste; su peor crimen es ya el no mantenerse fiel a ese objetivo interno que es suyo y solo suyo. El efecto que pueda tener esta visión en otro no le interesa; él debe ser fiel a su luz interior; eso es todo lo que sabe y todo lo que necesita saber. El artista es únicamente más consciente de su vocación; y lo mismo el filósofo, el educador, el estadista; pero está presente en todo ser humano.

La imagen del sabio profesional, el individuo que ha adquirido conocimiento especializado de un área de la realidad, y puede guiar tus pasos de manera que no tengas conflictos con ella, comienza a esfumarse ante el personaje del héroe romántico. El héroe no necesita ser ni sabio ni interiormente armónico ni un guía eficaz para su generación. Podría ser como Beethoven (cuya imagen influyó profundamente en los románticos), tosco, ignorante, pobre, vestir ropas sucias, estar alejado del mundo, ser un inepto en los problemas prácticos, maleducado, grosero y violento en sus relaciones con otros seres humanos, pero es un ser sagrado porque está completamente entregado a un ideal; puede desafiar al mundo de mil maneras, ganarse el odio y la impopularidad, quebrantar las normas de la sociedad, de la política, de la religión, pero hay una cosa que no debe hacer, y esa cosa es venderse a los filisteos. Si cede en lo que atañe a su visión interior, si renuncia a lo que sabe que es su vocación (la creación de una obra de arte o la ciencia, o vivir un tipo de vida determinado) y renuncia a ella por las riquezas o la popularidad, o una posición segura en la sociedad, o la comodidad, o el placer, o por conseguir una armonía interior o exterior al precio de reprimir dentro de sí dudas o escrúpulos, ha traicionado su luz interior y se ha condenado para siempre. Da igual que la luz interior de un hombre brille o no para otros; o que él la sirva con éxito; lo que debe hacer es servirla, aunque haga el ridículo por ello, aunque todo lo que haga acabe en fracaso. En realidad, este tipo de fracaso se considera infinitamente superior desde el punto de vista moral al triunfo mundano, incluso al triunfo como artista... siempre que sea fruto del servicio ciego y exclusivo a lo que un hombre sabe que es su misión, a lo que las voces interiores le dicen que debe hacer^[4].

Este es el punto de vista que vincularon a la imaginación de sus contemporáneos Fichte y Friedrich Schlegel y en cierto sentido también Byron, esta es la nueva *Weltanschauung* del Karl Moor de Schiller, de los héroes de Kleist, hasta cierto punto de los personajes fuertes, solitarios y que se rebelan contra el mundo de Ibsen. Es una concepción principalmente germánica, o al menos nórdica, algo que se remonta al misticismo de hombres como Eckhart o Böhme, que halló vigorosa expresión en la teología de la Reforma y que quizá pueda remontarse aún más atrás, a las

errabundas tribus teutónicas que llevaron sus costumbres propias del este al oeste y del norte al sur, desechando el sistema jurídico universal del Imperio romano y de la Iglesia de Roma y anteponiendo sus propias *consuetudines* (como las llamaban los romanos) tribales al *ius gentium*, el derecho de gentes común a todos los hombres, o al menos a la gran mayoría de ellos. La costumbre de la tribu es la expresión de su personalidad, es la tribu, y va con ella en sus vagabundeos y somete a su voluntad a todo lo que se oponga a ella. El yo de Fichte es un principio activo y creador que impone su personalidad al mundo muerto de la naturaleza que se resiste a él (materia prima que espera que le den forma), no, como habían pensado los estoicos o los tomistas, o los filósofos materialistas franceses, o Shaftesbury, o Rousseau, cada uno a su manera muy distinta, algo que seguir o imitar o adorar u obedecer, el agente sabio que todo lo prevé y todo lo remedia al que los hombres desafían para su mal.

La concepción del hombre de Fichte como demiurgo, que impone su voluntad soberana a la materia muerta, tan violentamente exagerada después por Carlyle y Nietzsche, es a la vez expresión y síntoma de esta actitud nueva y revolucionaria. Hizo tambalearse el mundo unitario europeo. Cada entidad diferenciada, el individuo, el grupo, la cultura, la nación, la Iglesia (todo lo que es por sí solo una «personalidad» identificable) persigue ahora sus propios objetivos independientes. La independencia (capacidad para determinar la propia trayectoria) se convierte en una virtud tan grande como había sido en otro tiempo la interdependencia. La razón une, pero la voluntad (autodeterminación) divide. Si yo soy un alemán persigo virtudes alemanas, escribo música alemana, redescubro antiguas leyes alemanas, cultivo dentro de mí todo lo que me hace tan rica, expresiva, polifacética, plenamente alemán como me sea posible ser. Si soy un compositor, procuraré hacerme todo lo compositor que pueda, subordinar todos los aspectos de la vida al único objetivo sagrado, frente al que nada puede haber demasiado sagrado que no se sacrifique. Este es el ideal romántico en su máxima plenitud. Se han esfumado de pronto los viejos presupuestos. ¿Cuál es el ideal de vida común? La idea misma ha perdido importancia. Los problemas de conducta no tienen ya solución porque no se consideran ya problemas. Si yo pregunto

«¿Qué debería hacer?», «¿Qué es bueno o merece la pena poseer?», «¿Son compatibles entre sí todos mis valores?», la respuesta no se halla en un conocimiento concebido como reflexivo sino en la acción misma. Miro dentro de mí y «me comprendo a mí mismo» de acuerdo con los objetivos que hallo dentro de mí, las órdenes de mi propia voz interior, una voz que habla en todos los hombres si se toman la molestia de escucharla. ¿Son mis valores compatibles entre sí? Quizá no. El conocimiento es un objetivo absoluto; y también lo son quizá la paz o la felicidad: pero el conocimiento de algún hecho fatal puede destruir mi paz o mi felicidad. Si sucede esto, no hay ninguna solución: estoy abocado al choque entre estos ideales incompatibles. Justicia y misericordia no son compatibles; sin embargo, he de perseguir ambas; he de hacerlo, porque no tengo elección: rechazar cualquiera de ellas es mentir, pecar contra la luz.

Entender qué son estos valores es a veces reconocer que ambos son absolutos e irreconciliables. De este modo la tragedia penetra en la vida como parte de su esencia, no como algo que pueda resolverse por un ajuste racional: albergar la esperanza de eliminarla no es más que engañarse uno mismo, ser superficial, apartar la vista de la verdad; y esto es traicionar la propia integridad, el más odioso de los pecados: suicidio moral deliberado. Y de igual modo en mis relaciones con los demás: yo tengo un ideal al que consagro mi vida, tú tienes otro; nuestras vidas solo son inteligibles considerada cada una en función de su propia norma interior; si estos ideales chocan, es incomparablemente mejor que nos enfrentemos en un duelo, en el que uno de nosotros puede matar al otro o morir ambos, a que uno cualquiera de nosotros prescinda de sus creencias. Te respeto mucho más por luchar por tu ideal, que yo detesto, que por cualquier forma de compromiso, conciliación, tentativa de eludir tu responsabilidad frente a tu verdadero yo. Esto conduce a la noción del noble enemigo que es inmensamente superior al filisteo pacífico y benévolo o al amigo suplicante. Todos los fines son iguales; los fines son lo que son, los hombres persiguen lo que persiguen, y no hay modo alguno de establecer jerarquías objetivas válidas para todos los hombres y todas las culturas. El único principio que debe ser sacrosantamente observado es el de que cada hombre tiene que ser

fiel a sus propios objetivos, aun a costa de destrucción, desastre, muerte. Este es el ideal romántico en su forma más plena, más fanática.

Los últimos ciento cincuenta años han sido, en parte, un escenario de choque y de interrelación del antiguo ideal universal basado en la razón y el conocimiento, y el nuevo ideal romántico, que se deriva de la noción de creación artística y de ansia orgánica de autoexpresión y autoafirmación, o de autoinmolación, que es una forma invertida del mismo fenómeno. Cuando considera uno el ideal romántico ahora, después de todo el bien y el mal que ha hecho, parece al mismo tiempo luminoso y sombrío. Señala por una parte el nacimiento del nuevo ideal estético, el respeto reverente a la integridad en cuanto tal. El idealismo (un término que solo adquiere su significado moderno en el curso de esta revolución de las ideas), que antes del siglo XVIII se consideraba una característica conmovedora pero inmadura y ridícula, y se comparaba desfavorablemente con el buen sentido práctico, adquirió a principios del siglo XIX un valor absoluto por derecho propio, que aún respetamos: decir de un hombre que es un idealista es decir que, aunque sus objetivos puedan parecernos absurdos o incluso repugnantes, si su conducta es desinteresada y está dispuesto a sacrificarse en nombre de un principio y en detrimento de sus intereses materiales evidentes, lo consideramos digno de profundo respeto. Se trata de una actitud completamente moderna, y que va unida al gran valor que se asigna a los mártires y a las minorías como tales. El punto de vista previo solo veneraba a los mártires cuando morían por lo que se identificaba como la verdad, a las minorías solo cuando padecían persecución por la fe verdadera, no, como sucedió entre los románticos, por cualquier creencia, cualquier principio fuese el que fuese, siempre que el motivo fuese bueno, es decir, siempre que se sostuviese con profundidad y sinceridad suficientes.

Lo que intento describir es, en realidad, una especie de cristianismo secularizado, una traducción del punto de vista cristiano a términos individualistas, morales o estéticos: la actitud, la cualidad del sentimiento, son las mismas, pero se han modificado los motivos de ellas (y su contenido). El cristianismo comparaba el fracaso en esta vida con la beatitud después de la muerte, o (en sus formas místicas platónicas) el

fracaso en el mundo de las sombras y de la apariencia con el gozo eterno en el mundo real del que la vida cotidiana no es más que una imagen engañosa. El punto de vista romántico condena el éxito en cuanto tal como vulgar y como inmoral; pues se apoya, predominantemente, en la traición a los propios ideales, en un compromiso despreciable con el enemigo. Se atribuye un valor correspondientemente elevado a la actitud de rebeldía en sí, al idealismo, a la sinceridad, la pureza de motivos, la resistencia ante la adversidad, el fracaso noble, que se comparan con el realismo, la sabiduría mundana, el cálculo y sus recompensas: popularidad, éxito, poder, felicidad, paz comprada a un precio moralmente demasiado alto. Esta es la doctrina del heroísmo y del martirio, frente a la de la armonía y la sabiduría. Es inspiradora, audaz, espléndida y también siniestra. Es el último aspecto el que quiero destacar.

La figura conmovedora de Beethoven en su buhardilla creando obras inmortales en la pobreza y el sufrimiento cede obligadamente ante la de Napoleón, cuyo arte consiste en la creación de Estados y pueblos. Si se considera el objetivo último autorrealizarse, ¿no podría ser que la transformación del mundo por medio de la violencia y de la habilidad sea en sí misma una especie de acto estético sublime? Los hombres o poseen talento creador o no lo poseen; los que no lo poseen deben considerar su verdadero destino, un elevado privilegio, en realidad, que los manejen (y sometan) quienes sí lo poseen. Lo mismo que el artista mezcla colores y el compositor sonidos, el demiurgo político impone su voluntad a su materia prima (seres humanos medios, sin talento, que no tienen en general conciencia de las posibilidades que duermen dentro de ellos) y la convierte en una espléndida obra de arte: un Estado o un ejército, o alguna gran estructura política, militar, religiosa, jurídica. Esto puede entrañar sufrimiento, pero es como las disonancias, que son indispensables en música para la armonía y el efecto conjunto. A las víctimas de estas grandes operaciones creadoras debe consolarlas, y hasta entusiasmarlas, el convencimiento de que se elevan así a una altura que jamás podrían haber alcanzado solo con sus propias naturalezas inferiores. Esto es lo que justifica actos que de acuerdo con una moral anterior podrían calificarse de intromisión brutal, imperialismo, aplastamiento y mutilación de seres

humanos individuales por la gloria de un conquistador, o un Estado, o una ideología, o el genio de la raza.

De esto al nacionalismo extremo y al fascismo no hay más que un corto paso. En cuanto se presupone que hay que procurar que la vida parezca una obra de arte, que las normas que se aplican a cuadros o sonidos o palabras se aplican también a los hombres, que se puede mirar a los seres humanos como a «material humano», un medio plástico que el creador inspirado puede moldear a voluntad, se echa por la borda la noción de individuos como tales, como fuente independiente de ideales y objetivos, como un fin en sí mismos. Esta conclusión aterradora se desprende de los mismos supuestos que las virtudes románticas (el valor atribuido al martirio, la rebeldía, la integridad, la entrega a los propios ideales) en cuyo nombre se quebrantaron las viejas leyes universales. Las costumbres tribales, algo que pertenece exclusivamente a francos o lombardos, y no cederá ante los principios más amplios que son comunes a esta tribu y a otras tribus, no solo a este hombre y a esta civilización sino también a las civilizaciones y a los hombres pasados y futuros, llegan a Occidente como una fuerza violentamente perturbadora. Si los valores no se encuentran sino que se hacen, si lo que es verdadero para las artes (y quizá solo para las artes) se aplica más ampliamente en el campo de las relaciones humanas, cada inventor debe procurar materializar su propio invento, cada visionario imponer su visión, cada nación su objetivo propio, cada civilización sus propios valores. Eso es la guerra de todos contra todos y el final de la unidad europea. Las fuerzas irracionales se sitúan así por encima de las racionales, pues lo que no puede criticarse y frente a lo que no hay apelación posible es más convincente que lo que puede analizar la razón; a las fuentes profundas, oscuras del arte y la religión y el nacionalismo, precisamente porque son oscuras y se resisten al examen distanciado y se desvanecen ante el análisis intelectual, se las protege y adora declarándolas trascendentes, inviolables, absolutas.

Se puede alegar frente a lo que digo que, después de todo, el industrialismo, que surgió con el nacionalismo y como un elemento de él, no es una fuerza disgregadora sino integradora; el comercio y la industria derriban barreras nacionales, unifican. Pero históricamente esto no es así ni

mucho menos. El industrialismo elevó y armó a las clases medias con conciencia nacionalista, y las enfrentó a las elites gobernantes cosmopolitas de Europa. El nacionalismo se nutre de la industrialización, pero no la necesita para desarrollarse. Después de 1914, después de Hitler y Nasser y el despertar de África, después de acontecimientos aún menos previstos (la aparición del Estado de Israel, la revuelta de Budapest), ¿qué observador cuerdo podría aún sostener la vieja tesis de que el nacionalismo es un subproducto de la ascensión del capitalismo y que decae con su decadencia? No los marxistas, al menos no los que están hoy en el poder y aún menos en su práctica. ¿Cuándo surgieron entonces estas falacias desastrosas?

V

Es un lugar común que la historia europea es una especie de relación dialéctica entre el anhelo de orden público y el de libertad individual. La búsqueda de orden es una especie de temor ante los elementos, una tentativa de alzar muros y setos contra el caos provocado por la ausencia de control, frente al debilitamiento de tradiciones, hábitos, normas de vida, en una tentativa de preservar las barandillas que los seres humanos necesitan para no precipitarse en un abismo, para conectar con su pasado y señalar un camino hacia el futuro. Cuando las instituciones llegan a estar demasiado asentadas e impiden el crecimiento, el orden se convierte en opresión y adorarlo es embrutecedor; tarde o temprano se viene abajo por el deseo casi fisiológico de vivir, moverse, crear, por la necesidad de novedad y cambio. El romanticismo fue precisamente una ruptura de este tipo contra una estructura moral y política que se había convertido en una camisa de fuerza asfixiante: con el tiempo esta se descompuso y un buen día se desmoronó en un país tras otro. El romanticismo, como todas las revoluciones, reveló nuevas verdades, proporcionó a los hombres vislumbres que jamás perderían ya del todo, renovó la antigua organización y fue demasiado lejos y condujo a distorsiones y excesos, produjo su propia tiranía y sus propias

víctimas. Las distorsiones son demasiado conocidas: nuestra generación ha pagado por ellas un precio más alto, quizá, que el que haya podido pagar nunca otra sociedad humana por una aberración del espíritu.

Los orígenes de esta rebelión son sobradamente conocidos. Los ejércitos de Richelieu y de Luis XIV habían aplastado y humillado a una gran parte de la población alemana y habían ahogado el desarrollo natural de la nueva cultura del renacimiento protestante en el Norte. Un siglo después los alemanes se rebelaron contra la mano muerta de Francia en los campos de la cultura, el arte y la filosofía, y se vengaron lanzando el gran contraataque contra la Ilustración. Adoptó la forma de glorificación de lo individual, lo nacional y lo histórico, frente a lo universal y lo intemporal; de la exaltación del genio, de lo inexplicable, del salto del espíritu que desafía todas las normas y convenciones, del culto al héroe individual, el gigante por encima y al margen de la ley, y de un ataque al gran orden impersonal con sus leyes inquebrantables, y su clara asignación de un lugar correspondiente a cada función y grupo humano, y a cada clase y objetivo, que había sido característica de la tradición clásica y había penetrado profundamente en el tejido del mundo occidental, tanto eclesiástico como secular. Variedad en vez de uniformidad; inspiración en vez de tradiciones o normas probadas y comprobadas; lo inagotable y la ausencia de trabas en lugar de medida, claridad, estructura lógica; la vida interior y su expresión en la música; culto a la noche y a lo irracional. Esa fue la contribución del espíritu alemán desbocado, que irrumpió como un viento fresco en la prisión cerrada del Orden francés. Esta gran rebelión de los alemanes humillados contra la pedantería racionalista muerta y niveladora del gusto y el pensamiento franceses de mediados del siglo XVIII tuvo, en sus inicios, un efecto vitalizador en el arte y en las ideas sobre el arte, en la religión, en las relaciones personales entre los seres humanos, en la moral individual. Luego la marea del sentimiento desbordó los cauces e inundó las áreas contiguas de la política y la vida social con consecuencias literalmente devastadoras. Todas las formas de llegar hasta el amargo final se consideraron más dignas del hombre que la negociación pacífica, el detenerse a medio camino; se glorificaron por sí mismos el extremismo, el conflicto, la guerra.

Pocas cosas han desempeñado un papel más mortífero en la historia de la actuación y del pensamiento de los seres humanos que las grandes analogías imaginarias de un campo, en el que es aplicable y válido un principio determinado, a otros sectores, donde sus efectos pueden ser emocionantes y transformadores, pero sus consecuencias pueden ser falaces en la teoría y desastrosas en la práctica. Eso fue lo que sucedió con el movimiento romántico y sus implicaciones nacionalistas. Se identificó al individuo heroico, al creador libre, no con el artista apolítico sino con dirigentes de hombres que sometían a otros a su voluntad indomable, o con clases, o razas, o naciones, o movimientos que se afirmaban enfrentándose a otros, e identificaban su propia libertad con la destrucción de todo lo que se oponía a ellos. La idea de que libertad y poder son idénticos, que ser libre es librarse de todo lo que se interpone en tu camino, es una idea antigua que los románticos se apropiaron y exageraron desmesuradamente. Aún es más típica del romanticismo la autopostración demencial y egomaniaca ante la propia esencia interior verdadera de uno mismo, los sentimientos íntimos de uno, la composición de la propia sangre, la forma del propio cráneo, el lugar donde nacimos, frente a lo que uno comparte con otras personas: razón, valores universales, el sentimiento de comunidad del género humano.

El neorracionalismo de Hegel y de Marx intentó, en parte, oponerse al subjetivismo desbocado de los románticos y a su culto al yo, esforzándose por descubrir normas objetivas en las fuerzas inexorables de la historia, o las leyes de la evolución del espíritu humano o el desarrollo de relaciones y fuerzas productivas. Pero estaban a su vez lo suficientemente infestados por el romanticismo como para considerar que el progreso consistía en la derrota y la absorción del resto de la sociedad por un sector victorioso de ella. Para Hegel, el progreso y la liberación del espíritu humano dependían del triunfo de la razón encarnada en el Estado frente a otras formas de organización humana, la victoria de las naciones históricas sobre las antihistóricas, de la cultura «germánica» sobre el resto, y de Europa sobre otras culturas humanas «desechadas», la civilización «muerta» de China, por ejemplo, o las bárbaras naciones eslavas. Sin conflicto, lucha, discrepancias (nos dice Hegel) cesa el progreso, se asienta el estancamiento.

Del mismo modo, para Karl Marx los proletarios solo pueden liberarse eliminando a sus adversarios con los que no pueden, *ex hypothesi*, tener nada en común. Progreso es autoafirmación, la conquista de un sector en el que el agente puede crear y desarrollar libremente eliminando (o absorbiendo) todo lo que le estorbe, sea animado o inanimado. En Hegel es la nación organizada como un Estado. En Marx es la clase organizada como una fuerza revolucionaria. En ambos casos ha de sacrificarse y aniquilarse a un gran número de seres humanos para que triunfe el ideal. El objetivo final de la humanidad ha de ser la unidad, pero el método para lograrla es la guerra y la desintegración. El camino puede conducir a un paraíso terrestre, pero está sembrado de cadáveres del enemigo, por los que no debe derramarse ninguna lágrima, puesto que justo e injusto, bueno y malo, triunfo y fracaso, sabiduría y necedad, se hallan todos ellos determinados en definitiva por los fines objetivos de la historia, que ha «condenado» a la mitad del género humano (naciones antihistóricas, miembros de clases obsoletas, razas inferiores) a lo que Proudhon llamaba «liquidación» y Trotski, en una frase igual de pintoresca, describía como el basurero de la historia.

Hay sin embargo una intuición básica que nos proporciona el humanismo romántico (ese mismo espíritu alemán indómito) que no olvidaremos fácilmente. Antes que el creador de valores está el hombre mismo, y no puede por tanto sacrificárselo en nombre de nada superior a él, pues no hay nada superior; esto es lo que quería decir Kant cuando hablaba del hombre como un fin en sí mismo, y no un medio para un fin. Segundo, que las instituciones no están hechas solo por los hombres, sino también para los hombres y cuando no les sirven, deben desaparecer. Tercero, que los hombres no deben ser sacrificados ni en nombre de ideas abstractas, por muy elevadas que sean, como el progreso o la libertad del género humano, ni de instituciones, pues ninguna de ellas tienen un valor absoluto en sí misma, dado que todo lo que tienen se lo han conferido hombres, que son los únicos que pueden hacer que las cosas sean valiosas o sagradas; por tanto, las tentativas de oponerse a ellas o de cambiarlas no son nunca una rebelión contra mandamientos divinos que deba castigarse con la destrucción. Cuarto (y esto se deduce del resto), que el peor de todos los

pecados es degradar o humillar a seres humanos en nombre de algún lecho de Procrustes en el que se los obligue a encajar contra su voluntad, una norma con cierta autoridad objetiva indiferente a las aspiraciones humanas.

Esta concepción del hombre, heredada del movimiento romántico, continúa con nosotros hasta hoy: es algo que, pese a toda la experiencia por la que ha pasado la humanidad, no hemos abandonado en Europa. Por este motivo, cuando Hegel y Marx profetizaron la destrucción inevitable de todos los que se oponían a la marcha de la historia, sus amenazas llegaron demasiado tarde. Hegel y Marx, cada uno a su manera, intentaron decir a los seres humanos que solo tenían ante ellos un camino hacia la libertad y la salvación: el que les ofrecía la historia, que encarnaba la razón cósmica; que los que no consiguieran adaptarse, o comprender que la racionalidad, el interés, el deber, el poder, el triunfo eran, a la larga, idénticos entre sí y a la moral y la sabiduría, acabarían destruidos por «las fuerzas de la historia», fuerzas a las que era necedad suicida oponerse. Pero este argumento de intimidación metafísica resultó en definitiva ineficaz. Había demasiados hombres dispuestos a defender sus principios hasta contra el poder irresistible con el que Marx amenazaba aniquilarlos. Los ideales de seres humanos individuales exigían respeto y hasta reverencia, aunque no pudiesen alegarse garantías de validez objetiva. La fidelidad a un ideal, el respeto indestructible hacia lo que un hombre, fuesen cuales fuesen sus razones, consideraba verdadero o justo, se convirtieron en algo en cuyo nombre los hombres estaban dispuestos a desafiar a los grandes batallones, aun cuando estos se identificasen con el poder misterioso de la historia o la realidad misma. Ya no era posible persuadir a los hombres de que Don Quijote no solo era necio e ineficaz y anticuado (cosa que nadie había negado), sino que, por haber desdeñado la posición histórica de su nación, o raza, o clase estaba desafiando a las fuerzas del progreso y era debido a ello además perverso y depravado. Los hombres se levantaron, como habían hecho siempre, y se convirtieron en mártires por sus creencias, y se los admiró por ello, y a veces los admiraron hasta quienes los destruyeron. Fueron torturados y ejecutados por principios que, al menos así lo creían ellos, eran universales y vinculantes para todos los hombres, parte de la esencia humana en virtud de la cual podía llamarse en justicia hombres a los

hombres. No podían quebrantar esos principios sin pensar que habían perdido todo derecho al respeto humano. No podían traicionarlos y mirarse a la cara a ellos mismos o a otros. Por esta razón las llamadas al realismo que hicieron a los países derrotados en 1940 los dirigentes alemanes victoriosos, que decían, bastante razonablemente, que la resistencia era inútil, que llegaba un nuevo orden, que este nuevo orden transformaría los valores del mundo entero, que oponerse no solo significaba ser aplastado, sino ser tachado de necio o de enemigo de la luz por generaciones posteriores, condicionadas inevitablemente por la moral de los vencedores, este tipo de argumento no logró quebrantar el ánimo de los que creían verdaderamente en valores humanos universales. Unos resistieron en nombre de ideales universales representados en Iglesias, o tradiciones nacionales, o el conocimiento objetivo de la verdad, otros se levantaron por objetivos que no eran menos sagrados por ser individuales y exclusivos de sus poseedores.

Esta entrega a ideales, independientemente de su «fuente» (a veces se niega incluso que haya una fuente que buscar) guarda una afinidad con la posición existencialista moderna, que afirma que pretender buscar garantías de creencias morales en un vasto orden metafísico objetivo es solo un patético intento por parte de los hombres de buscar ayuda fuera de sí mismos, de apoyarse en algo más fuerte que ellos, de buscar justificación racional para sus actos alegando que vienen marcados por un orden objetivo establecido; que hacen esto porque no tienen el valor de afrontar el hecho de que puede no existir ningún orden establecido de este género, que sus valores son lo que son, y los hombres se entregan a ellos como lo hacen sin ningún motivo, o más bien por el único motivo que puede alegarse en principio, es decir, que son lo que son, que ese objetivo particular, sea el que sea, es lo que ellos han elegido, es su objetivo último; eso es lo que la elección entraña, y más allá de ella no hay nada, y puesto que un objetivo último justifica todo lo demás, no puede necesitar él mismo justificación. Estos existencialistas son descendientes legítimos de ese romanticismo humanista que afirma que el hombre es independiente y es libre, es decir, que la esencia del hombre no es la conciencia, ni la invención de herramientas, sino la capacidad de elección. Como dijo una vez un famoso

pensador ruso, la historia humana no tiene ningún libreto: los actores han de improvisar sus papeles: la realidad irrumpe desbordando los esquemas en que, buscando seguridad y consuelo, intentamos enmarcarla. El universo no es un rompecabezas, cuyos fragmentos pretendemos ordenar, convencidos de que existe un orden, y solo uno, de acuerdo con el cual deben encajar todos. Nos enfrentamos a valores en conflicto; el dogma de que deben conciliarse de algún modo, en algún lugar, es una mera esperanza piadosa; la experiencia demuestra que es falso. Tenemos que elegir y al elegir una cosa perdemos otra, tal vez irremisiblemente. Si elegimos libertad individual, ello puede exigir sacrificar cierta forma de organización que podría haber proporcionado una mayor eficacia. Si elegimos justicia, podemos vernos obligados a sacrificar misericordia. Si elegimos conocimientos, podemos sacrificar inocencia y felicidad. Si elegimos democracia, podemos sacrificar una fuerza que nace de la militarización o de jerarquías obedientes. Si elegimos igualdad, hemos de sacrificar cierto grado de libertad individual. Si elegimos luchar para defender nuestra vida, podemos sacrificar diversos valores civilizados, muchos de los cuales nos ha costado un gran esfuerzo crear. Sin embargo, la gloria y la dignidad del hombre se basan en el hecho de que es él quien elige, y no eligen por él, de que puede ser su propio amo (aunque a veces esto lo llene de temor y de una sensación de soledad), de que no está obligado a comprar seguridad y tranquilidad al precio de dejarse encerrar en un limpio casillero de una estructura totalitaria que pretende arrebatar de un solo golpe la responsabilidad, la libertad y el respeto a uno mismo y a los demás.

VI

La influencia desintegradora del romanticismo, en la forma relativamente inocua de la rebelión caótica del artista libre del siglo XIX y en la forma siniestra y destructiva del totalitarismo, parece haberse agotado, al menos

en la Europa occidental. Las fuerzas que luchan por la estabilidad y la razón empiezan a reafirmarse. Pero nada vuelve nunca del todo a su punto de partida; el progreso de la humanidad no parece ser cíclico, sino una dolorosa espiral, y hasta las naciones aprenden por experiencia. ¿Qué ha brotado de los holocaustos recientes? Algo que se aproxima a un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales firmes que pueden considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto tales. El romanticismo en su estado inflamado (fascista, nacionalsocialista y también comunista) ha causado una honda conmoción en Europa, menos por sus doctrinas que por las acciones de sus seguidores, al pisotear ciertos valores que, cuando se desecharon brutalmente, demostraron su vitalidad, y regresaron como mutilados de guerra a obsesionar a la conciencia europea.

¿Qué valores son estos? ¿Cuál es su condición y por qué deberíamos aceptarlos? ¿Es posible que, como han sostenido algunos existencialistas y nihilistas radicales, no existan valores humanos y aún menos valores europeos? Los hombres se entregan y se comprometen sin más, sin ningún motivo. Yo me consagro a ser poeta, y tú a ser verdugo: esa es mi elección y esta es la tuya, y no hay normas objetivas de acuerdo con las cuales puedan graduarse esas elecciones, por las que mi moral sea superior o inferior a la tuya. Elegimos como elegimos, eso es lo único que puede decirse; y si esto lleva a choque y destrucción, es una realidad del mundo que hay que aceptar lo mismo que se acepta la ley de la gravedad, algo que es inherente a las diversas naturalezas de culturas o naciones u hombres diversos. Que esto no es un diagnóstico válido lo ha demostrado claramente sin ir más lejos la sensación de horror inmensa y generalizada que han provocado los excesos del totalitarismo. El hecho de esa conmoción muestra que existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre.

¿Qué es esta naturaleza? No es demasiado difícil de explicar desde el punto de vista físico: creemos que los hombres han de poseer una determinada estructura física, fisiológica y nerviosa, ciertos órganos, ciertos

sentidos físicos y ciertas propiedades psicológicas, capacidad de pensar, desear, creer, y que a todo aquel que carezca de demasiadas de estas propiedades no debería considerársele en realidad un hombre sino un animal o un objeto inanimado. Pero hay además ciertas propiedades morales que también forman parte profunda de lo que concebimos como naturaleza humana. Si encontramos individuos que simplemente discrepen de los otros respecto a los fines de la vida, que prefieren la felicidad a la abnegación, o el conocimiento a la amistad, los aceptamos como seres humanos semejantes a nosotros, porque su concepción de lo que es un fin, los argumentos que esgrimen para defender sus fines y su comportamiento general, entran en los límites de lo que consideramos humano. Pero si encontramos a alguien que no pueda entender por qué (por utilizar un ejemplo famoso) no debería destruir el mundo para aliviar un dolor en su dedo meñique, o alguien que no ve realmente que haya nada de malo en condenar al inocente o traicionar a amigos o torturar a niños, nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en que lo están las criaturas que carecen de alguna de las características físicas mínimas que conforman a los seres humanos. Nos apoyamos en el hecho de que las leyes y principios a los que apelamos cuando tomamos decisiones morales y políticas de carácter fundamental, han sido aceptados, a diferencia de las disposiciones legales, por la mayoría de los hombres durante, por lo menos, la mayor parte de la historia escrita; consideramos que esos principios no pueden abolirse; no conocemos ningún tribunal, ninguna autoridad, que pudiese, a través de algún procedimiento reconocido, permitir a los hombres prestar falso testimonio, o torturar libremente, o asesinar a otros hombres por placer; no podemos concebir que se modifiquen o se rechacen estas normas o principios universales; dicho de otro modo, no los consideramos algo que libremente hubiésemos decidido aceptar nosotros o hubiesen decidido aceptar nuestros antepasados, sino más bien como presupuestos del ser humano, de vivir en un mundo común con otros, de reconocerlos y de que nos reconozcan como personas. Como

estas normas fueron menospreciadas, nos hemos visto obligados a tomar conciencia de ellas.

Se trata de una especie de retorno a la idea antigua del derecho natural pero, para algunos de nosotros, con un ropaje empírico, no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos o metafísicos. Por tanto, hablar de nuestros valores como objetivos y universales no equivale a decir que exista algún código objetivo que se nos haya impuesto desde fuera, que no podamos quebrantar porque no lo hicimos nosotros; equivale a decir que no podemos evitar aceptar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales) buscar calor en vez de frío, la verdad en vez de la falsedad, que otros nos reconozcan por lo que somos en vez de ignorarnos o confundirnos. Como estos principios son básicos y han sido reconocidos durante mucho tiempo de un modo generalizado, tendemos a considerarlos normas éticas universales y a presuponer que, cuando los seres humanos fingen que no los reconocen, tienen que estar mintiendo o engañándose a sí mismos, o también que han perdido por algún motivo la capacidad de discriminación moral, y son en ese sentido anormales. Cuando esos cánones parecen menos universales, menos profundos, menos decisivos, los llamamos, en un orden de importancia descendente, costumbres, convenciones, modales, gusto, urbanidad, y no solo admitimos respecto a ellos grandes diferencias sino que en realidad las esperamos. De hecho, no consideramos que la variedad en sí destruya nuestra unidad básica; es la uniformidad lo que consideramos producto de una falta de imaginación, o de filisteísmo, o en casos extremos una forma de esclavitud.

Los fundamentos morales (y también políticos por tanto) comunes de nuestra conducta, lejos de quedar socavados por las guerras y por la degradación de la personalidad humana que hemos presenciado en nuestra época, han aflorado como algo más amplia y profundamente asentado de lo que parecía durante los primeros cuarenta años de este siglo. Digo «nuestra» conducta; me refiero con ello a los hábitos y a la actitud del mundo occidental. Asia y África son hoy calderos hirvientes de nacionalismo conflictivo, como Alemania y quizá Francia siguieron siéndolo después de que Inglaterra y Holanda y Escandinavia hubieran

alcanzado un relativo equilibrio. La humanidad no parece marchar a paso regular, las crisis de desarrollo nacional no están sincronizadas. Sin embargo, tras las aberraciones violentas de la experiencia europea reciente, hay síntomas de recuperación: es decir, una vuelta a la salud normal, los hábitos, tradiciones, sobre todo las nociones comunes de bien y mal, que nos reconcilian con nuestro pasado griego y hebreo y cristiano y humanista, transformado por la rebelión romántica, pero básicamente como reacción a ella. Nuestros valores tienden a ser hoy, cada vez más, las viejas normas universales que diferenciaban a los hombres civilizados, aunque fuesen torpes, de los bárbaros, aunque fuesen inteligentes. Cuando hacemos frente a la agresión o a la destrucción de la libertad bajo regímenes despóticos, apelamos a esos valores. Y apelamos a ellos sin dudar lo más mínimo que aquellos a los que nos dirigimos, vivan bajo el régimen que vivan, comprenden realmente nuestro lenguaje, porque está claro, todo lo demuestra, finjan otra cosa o no, que en realidad lo comprenden. Los portavoces del despotismo pueden afirmar (puede que no siempre sinceramente) que las brutalidades y represiones que practican tienen como objetivo lograr que esos mismos valores brillen con más fuerza en el nuevo mundo que están a punto de edificar. Si esto no parece verdad, no se trata hasta cierto punto de cinismo sino de hipocresía: un intento de parecer virtuoso; un tributo al prestigio restaurado del humanismo.

Esto no era así en las décadas de 1920 y 1930, cuando totalitarios de derecha y de izquierda decían rechazar los valores humanistas en cuanto tales (tanto los buenos como los malos) y no decían, como dicen ahora cada vez con mayor frecuencia, que estaban sirviéndolos mejor que nosotros. A mí esto me parece un avance auténtico, un progreso auténtico hacia un orden internacional basado en la aceptación de que habitamos un mundo moral común. En esto ha de apoyarse nuestra esperanza.

LA APOTEOSIS DE LA VOLUNTAD ROMÁNTICA: LA REBELIÓN CONTRA EL MITO DE UN MUNDO IDEAL

I

La historia de las ideas es un campo del conocimiento relativamente nuevo, y aún tienden a mirarlo con cierto recelo en buen número de sectores académicos. Ha desvelado, sin embargo, hechos interesantes. Entre los más sorprendentes figura la cronología de algunos de los conceptos y categorías que nos resultan más familiares, al menos en el mundo occidental. Causa cierta sorpresa descubrir lo recientemente que afloraron algunos de ellos: lo extrañas que podrían haberles parecido a nuestros antepasados algunas de nuestras actitudes más profundamente arraigadas en apariencia. No me refiero con esto a ideas basadas en invenciones y descubrimientos tecnológicos y científicos concretos que ellos desconociesen, o a nuevas hipótesis sobre la naturaleza de la materia, o a la historia de sociedades muy alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, o a la evolución del universo material, o a las fuentes de nuestra propia conducta y al papel que en ella juegan factores irracionales inconscientes insuficientemente analizados. Me refiero a algo a la vez más omnipresente y menos fácil de remitir a causas específicas: cambios de fines, ideales y valores seculares ampliamente aceptados y conscientemente seguidos, al menos en la civilización occidental.

Así, a nadie le sorprende hoy que se dé por supuesto que la variedad es, en general, preferible a la uniformidad (monotonía, uniformidad, son términos peyorativos) o, refiriéndonos a cualidades del carácter, que la honradez y la sinceridad son admirables independientemente de la veracidad o la validez de las creencias o principios en juego; que el idealismo afectuoso es más noble, aunque sea menos práctico, que el realismo frío; o la tolerancia que la intolerancia, aunque esas virtudes puedan llevarse demasiado lejos y provocar consecuencias peligrosas; y así sucesivamente. Sin embargo, esto no hace mucho que es así; la idea de que Uno es bueno, Varios (diversidad) es malo, porque la verdad es una, y solo el error es múltiple, es mucho más vieja y está profundamente enraizada en la tradición platónica. Hasta Aristóteles, que admite que los tipos humanos difieren entre sí, y que se necesita por ello flexibilidad en la organización social, acepta esto como un hecho, sin lamentarlo pero sin ningún signo de aprobación; y este punto de vista parece prevalecer, con muy pocas excepciones, en los mundos clásico y medieval, y no se pone en duda seriamente hasta, digamos, el siglo XVI.

Por otra parte, ¿qué católico del siglo XVI, por ejemplo, diría: «Aborrezco las herejías de los reformadores, pero me conmueven profundamente la sinceridad y la honradez con las que sostienen y practican sus creencias abominables y se sacrifican por ellas»? Por el contrario, cuanto más honda es la sinceridad de estos herejes o incrédulos (musulmanes, judíos, ateos) más peligrosos son, más probable es que lleven las almas a la perdición, más implacablemente deberían ser eliminados, puesto que la herejía (las falsas creencias respecto a los fines de los hombres) es sin duda un veneno más peligroso para la salud de la sociedad que la hipocresía o el disimulo incluso, que al menos no atacan abiertamente a la doctrina verdadera. Solo importa la verdad: morir por una causa falsa es un acto malvado o digno de compasión.

No hay aquí, pues, ningún terreno común entre las ideas que prevalecían incluso en períodos tan recientes como los siglos XVI o XVII y las actitudes liberales modernas. ¿Quién hablaba de las virtudes de la diversidad en la vida o en el pensamiento en el mundo antiguo o en la Edad Media? Pero cuando un pensador moderno como Augusto Comte se preguntaba por qué,

si no admitimos la libertad de opinión en las matemáticas, deberíamos admitirla en la moral y la política, el mero hecho de que lo preguntase conmovió a J. S. Mill y a otros liberales^[1]. Sin embargo, la mayoría de estas creencias, que forman parte de la cultura liberal moderna (y que atacan hoy desde la derecha y desde la izquierda los que han recaído en un punto de vista más viejo), son relativamente nuevas y deben su verosimilitud a una rebelión profunda y radical contra la tradición básica del pensamiento occidental. Esta rebelión, que yo creo que se articuló en el segundo tercio del siglo XVIII principalmente en Alemania, ha conmovido los cimientos del viejo orden establecido tradicional, y ha influido de un modo hondo e impredecible en el pensamiento europeo y en la vida práctica. Puede que sea el mayor cambio de la conciencia europea desde la Reforma, a la que, por senderos tortuosos y complejos, pueden remontarse sus orígenes.

II

Si se me permite un grado casi imperdonable de simplificación y generalización, me gustaría indicar que el núcleo central de la tradición intelectual de Occidente se ha apoyado, desde Platón (o quizá desde Pitágoras), en tres dogmas indiscutibles:

- a) que para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y solo una, siendo todas las demás desviaciones de la verdad y en consecuencia falsas, y que esto se aplica tanto a problemas de conducta y de sentimiento, es decir, a la práctica, como a problemas teóricos o de observación: tanto a problemas de valor como a los de hecho;
- b) que las soluciones verdaderas a esos problemas son en principio cognoscibles;
- c) que esas soluciones no pueden chocar entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que

esas soluciones deben formar juntas un todo armónico: según algunos forman un sistema lógico cada ingrediente del cual implica lógicamente todos los demás elementos y está implícito en ellos; según otros, la relación es la de partes de un todo o, como mínimo, de compatibilidad absoluta de cada elemento con todos los demás.

Ha habido, claro, grandes discrepancias respecto a los caminos precisos que conducen a esas verdades, a menudo ocultas. Unos han creído (y creen) que hay que buscarlos en textos sagrados, o en su interpretación por especialistas adecuados (sacerdotes, visionarios y profetas inspirados, la doctrina y la tradición de una Iglesia); algunos depositan su fe en otro tipo de especialistas, filósofos, científicos, observadores privilegiados de un género u otro, hombres que puedan haber pasado por un adiestramiento espiritual especial, o por el contrario hombres sencillos, que no han sido corrompidos ni pervertidos por las ciudades, campesinos, niños, «el pueblo», seres cuyas almas son puras. Otros han enseñado también que esas verdades son accesibles a todos los hombres siempre que no haya sabiondos o granujas que los confundan y engañen. Tampoco ha habido acuerdo respecto a la vía adecuada para alcanzar la verdad. Unos han apelado a la naturaleza, otros a la revelación; algunos a la razón, otros a la fe o la intuición o la observación o disciplinas deductivas e inductivas, a la hipótesis y el experimento, etcétera.

Hasta los escépticos más notorios aceptaron una parte de esto: los sofistas griegos diferenciaban naturaleza y cultura y creían que la diferencia de circunstancias, entornos y temperamentos explicaba la variedad de leyes y costumbres, pero hasta ellos creían que los fines humanos últimos eran prácticamente los mismos en todas partes, pues todos los hombres pretendían satisfacer necesidades naturales, deseaban seguridad, paz, felicidad y justicia. Ni siquiera Montesquieu ni Hume, con todo su relativismo, negaron esto; la fe del primero en principios absolutos como la libertad y la justicia y la fe del segundo en la naturaleza y la costumbre los llevaron a conclusiones similares. Moralistas, antropólogos, relativistas, utilitaristas, marxistas, todos daban por supuesto que existía una experiencia

común y unos fines comunes en virtud de los cuales eran humanos los seres humanos. Una desviación demasiado marcada de estas pautas indicaba perversión o enfermedad mental o locura.

Las opiniones diferían también sobre las condiciones en que esas verdades eran descubribles: unos pensaban que los hombres, debido al pecado original, o a la falta innata de capacidad, o a obstáculos naturales, nunca podían conocer las soluciones de todos los problemas, o quizá la solución total de ninguno de ellos; algunos pensaban que había habido conocimiento perfecto antes de la Caída, o antes del Diluvio o algún otro desastre que había sufrido el hombre... la edificación de la torre de Babel, o la acumulación primitiva de capital y la guerra de clases que produjo, o alguna otra ruptura de la armonía original; otros creían en el progreso, creían que la Edad de Oro no estaba en el pasado sino en el futuro; otros creían que los hombres eran finitos, estaban condenados a la imperfección y el error en este mundo, pero conocerían la verdad en otra vida, después de la muerte; o también que solo podían llegar a conocerla los ángeles, o solamente el propio Dios. Estas diferencias provocaron hondas divisiones y guerras destructivas, pues estaba en juego ni más ni menos que el problema de la salvación eterna. Pero lo que ninguna de las partes contendientes negaba era que fuesen en teoría aclarables estas cuestiones fundamentales; y que una vida que se ajustase a las soluciones verdaderas constituiría la sociedad ideal, la Edad de Oro, pues la idea misma de imperfección humana solo era inteligible como algo que no llegaba a alcanzar el nivel de la vida perfecta. Aunque nosotros, después de la Caída, no supiésemos en qué consistía, sabíamos que si los fragmentos de la verdad por los que vivíamos se pudiesen ordenar como un rompecabezas, el conjunto resultante, traducido en práctica, constituiría la vida perfecta. Esto podría no ser así si las cuestiones no fuesen en principio aclarables, o si fuese igualmente válida más de una solución al mismo problema, o, aún peor, si algunas de las soluciones verdaderas resultasen incompatibles entre sí, si los valores chocasen y no pudiesen armonizarse, ni siquiera en principio. Esto significaría que el universo era en el fondo de carácter irracional, una conclusión que la razón y la fe que quisiese vivir en paz con la razón solo podían rechazar.

Todas las utopías que conocemos se basan en la existencia de fines objetivamente verdaderos que pueden descubrirse y que son armónicos, verdaderos para todos los hombres y todos los tiempos y lugares. Esto es aplicable a todas las ciudades ideales, desde la república de Platón y sus leyes a la comunidad mundial anarquista de Zenón y la Ciudad del Sol de Yambulo, a las utopías de Tomás Moro y Campanella, Bacon y Harrington y Fénelon. Las sociedades comunistas de Mably y Morelly, el capitalismo de Estado de Saint-Simon, los *phalanstères* de Fourier, las diversas combinaciones de anarquismo y colectivismo de Owen y Godwin, Cabet, William Morris y Chernyshevski, Bellamy, Hertzka y otros (no faltan, ni mucho menos, en el siglo XIX), se apoyan en los tres pilares del optimismo social de Occidente a que me he referido: que los problemas básicos (los *massimi problemi*) de los hombres son, en el fondo, los mismos a lo largo de la historia; que en principio se pueden resolver, y que las soluciones forman un conjunto armónico. El hombre tiene intereses permanentes cuyo carácter puede determinar el método adecuado. Estos intereses pueden discrepar de los fines que los hombres persiguen realmente, o creen perseguir, lo cual puede deberse a ceguera espiritual o intelectual o pereza, o las maquinaciones sin escrúpulos de bribones egoístas (reyes, sacerdotes, aventureros, escaladores de todo género) que arrojan polvo a los ojos de los necios y en último término a los suyos propios. Estas falsas ilusiones pueden deberse también a la influencia destructiva de organizaciones sociales (jerarquías tradicionales, la división del trabajo, el sistema capitalista) o también a factores impersonales, naturales o consecuencia involuntaria de la naturaleza humana, a los que es posible oponerse y que es posible eliminar.

Desde el momento en que pueden aclararse los verdaderos intereses de los hombres, las pretensiones que expresan pueden satisfacerse mediante organizaciones sociales apoyadas en las instrucciones morales correctas, que utilizan el progreso técnico o, en caso contrario, lo rechazan para volver a la sencillez idílica de los primeros tiempos de la humanidad, un paraíso que los hombres han abandonado o una edad de oro aún por llegar. A estos pensadores, desde Bacon hasta el presente, los ha inspirado la certeza de que tiene que existir una solución total: que en la consumación de los

tiempos, ya sea por voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, se pondrá fin al reino del irracionalismo, la injusticia y la desgracia; los hombres serán liberados y no serán ya juguete de fuerzas que escapan a su control, a merced de la naturaleza salvaje o de las consecuencias de su propia ignorancia o necedad o maldad; y esta primavera de las cosas humanas llegará en cuanto se superen los obstáculos, naturales y humanos, y entonces los hombres dejarán al fin de luchar entre sí, unirán sus fuerzas y cooperarán para adaptar la naturaleza a sus necesidades (como han propugnado los grandes pensadores materialistas desde Epicuro a Marx) o sus necesidades a la naturaleza (como los han instado a hacer los estoicos y los ecologistas modernos). Se trata de un terreno común a las diversas variedades de optimismo revolucionario y reformista, desde Bacon a Condorcet, desde el manifiesto comunista a los modernos tecnócratas, comunistas, anarquistas y buscadores de sociedades alternativas.

Fue este gran mito (en el sentido que Sorel asigna al término) el que sufrió hacia fines del siglo XVIII el ataque de un movimiento conocido en principio en Alemania como *Sturm und Drang*, y más tarde como las muchas variedades del romanticismo, el nacionalismo, expresionismo, emotivismo, voluntarismo y las diversas formas contemporáneas de irracionalismo de derecha y de izquierda familiares hoy a todos. Los profetas del siglo XIX predijeron muchas cosas (dominio por cárteles internacionales, por regímenes colectivistas tanto socialistas como capitalistas, por complejos militares-industriales, por élites científicas, precedidos por *Krisen, Kriege, Katastrophen*, guerras y holocaustos)^[2], pero lo que no predijo ninguno de ellos, que yo sepa, fue que el último tercio del siglo XX estaría dominado por un crecimiento mundial del nacionalismo, la entronización de la voluntad de los individuos o de las clases, y el rechazo de la razón y del orden por ser cárceles del espíritu. ¿Cómo empezó esto?

III

Suele decirse que en el siglo XVIII a los puntos de vista racionales y al respeto a los sistemas intelectuales coherentes les sucedieron el sentimentalismo y la introspección y la exaltación del sentimiento, como atestiguan la novela inglesa burguesa, la *comédie larmoyante*, la adición a la autorrevelación y la autocompasión de Rousseau y sus discípulos, y sus arremetidas contra los intelectuales de París, inteligentes pero moralmente vacíos o corruptos, con su ateísmo y su utilitarismo calculador, que no tenían en cuenta la necesidad de amor y de autoexpresión libre del corazón humano no pervertido; y que eso desacreditaba al pseudoclasicismo huero de la época y abría la puerta al sentimentalismo desbocado. Hay cierta verdad en esto, pero por una parte Rousseau, como aquellos de los que se burlaba, identificaba naturaleza y razón, y condenaba la mera «pasión» irracional; y por otra, la emoción nunca ha estado ausente de las relaciones humanas y del arte. La Biblia, Homero, los trágicos griegos, Catulo, Virgilio, Dante, la tragedia clásica francesa, están llenos de emoción profunda. No era el corazón humano o la naturaleza humana en cuanto tales lo que se ignoraba o reprimía en la tradición básica del arte europeo, pero esto no impedía que hubiese un interés constante por la forma y la estructura, una insistencia en normas a las que se buscaba justificación racional. En arte, como en filosofía y en política, hubo durante siglos una remisión constante a normas objetivas, de las que la forma más extrema fue la doctrina de los prototipos eternos, normas cristianas o platónicas inmutables, en función de las cuales tendían a juzgarse la vida y el pensamiento, la teoría y la práctica. La doctrina estética de la mimesis, que une los mundos antiguo, medieval y renacentista con el Gran Estilo del siglo XVIII, da por supuesto que existen principios universales y normas eternas que hay que materializar o «imitar». La rebelión que (temporalmente al menos) echó abajo esto no solo iba dirigida contra el formalismo decadente y la pedantería del neoclasicismo frío, iba mucho más allá, pues negaba la realidad de verdades universales, las formas eternas que el conocimiento y la creación, el estudio y el arte y la vida, deben aprender a materializar si pretenden justificar su pretensión de representar los vuelos más nobles de la imaginación y la razón humanas. La ascensión de la ciencia y de los métodos empíricos (que Whitehead llamó

una vez «la rebelión de la materia») solo substituyó una serie de formas por otra; hizo estremecerse la fe en las leyes y axiomas *a priori* que aportaban la teología o la metafísica aristotélica e introdujo en su lugar leyes y reglas basadas en la experiencia empírica, en particular en la capacidad espectacularmente potenciada para cumplir el programa de Bacon: predecir y controlar la naturaleza y a los hombres como seres naturales.

La «rebelión de la materia» no fue rebelión contra leyes y reglas en cuanto tales, ni contra viejos ideales como el reino de la razón, de la felicidad y la sabiduría; por el contrario, el predominio de las matemáticas y las analogías que se hicieron a partir de ellas en otros sectores del pensamiento humano, la fe en la salvación a través del conocimiento, nunca fueron tan fuertes como durante la Ilustración. Pero al final del siglo XVIII y principios del XIX hallamos un menosprecio violento de las normas y las formas en cuanto tales: defensas apasionadas de la libertad de autoexpresión de grupos, movimientos, individuos, independientemente de adonde pudiese esto llevarlos. Estudiantes idealistas de universidades alemanas, influidos por las corrientes románticas de la época, desdeñaban fines como la felicidad, la seguridad o el conocimiento científico, la estabilidad política y económica y la paz social, y en realidad los miraban con desdén. Para los discípulos de la nueva filosofía, el sufrimiento era más noble que el placer, el fracaso era preferible al triunfo mundano, que tenía en sí algo de ruin y oportunista, y que solo podía conseguirse, en realidad, a costa de traicionar la propia honradez, la independencia, la luz interior, la visión ideal interna. Creían que eran las minorías, sobre todo las que padecían por sus convicciones, las que tenían la verdad, y no las mayorías estúpidas, que el martirio era sagrado sin que importase por qué causa, que la sinceridad y la autenticidad y la profundidad del sentimiento y, sobre todo, la rebeldía (que entrañaba lucha perpetua contra la convención, contra las fuerzas opresivas de la Iglesia y del Estado y la sociedad filistea, contra el cinismo y el mercantilismo y la indiferencia) eran valores sagrados, aunque, y quizá porque, fracasasen inevitablemente en un mundo degradado de amos y esclavos; luchar, y en caso necesario morir, era valeroso y justo y honorable, mientras que llegar a compromisos y sobrevivir era cobardía y traición. Estos hombres eran campeones no del sentimiento contra la razón,

sino de otra facultad del espíritu humano, fuente de toda vida y toda acción, del heroísmo y del sacrificio, la nobleza y el idealismo, tanto individuales como colectivos: la voluntad humana orgullosa, indomable y sin trabas. Si ejercitarla causaba sufrimiento, llevaba al conflicto, era incompatible con una vida tranquila y armoniosa, o con el logro de la perfección artística, serena y no alterada por el polvo y el estruendo de la lucha por la plenitud de la vida; si la rebelión de Prometeo contra los dioses olímpicos lo condenaba a tormento eterno, tanto peor entonces para el Olimpo, abajo la idea de una perfección que solo pudiese adquirirse al precio de poner cadenas a la voluntad libre e independiente, la imaginación sin trabas, el aliento desbocado de una inspiración que va hacia donde la arrastra el viento. La independencia, la rebeldía de individuos y grupos y naciones, la persecución de objetivos no porque sean universales sino porque son míos, o son los de mi pueblo, mi cultura, esta era la actitud de una minoría, incluso entre los románticos alemanes, de la que se hacían eco aún menos en el resto de Europa: sin embargo, ellos imprimieron su sello a su época y a la nuestra. Ningún gran artista, ningún dirigente nacional del siglo XIX estuvo completamente libre de su influjo. Permitidme que vuelva a algunas de sus raíces de los años anteriores a la Revolución francesa.

IV

No ha habido pensador más opuesto al entusiasmo indisciplinado, a la turbulencia emotiva, al *Schwärmerei* (el anhelo y el fervor vagos y difusos) que Immanuel Kant. Fue también un adelantado de la ciencia y se propuso dar una justificación y una explicación razonables de los métodos de las ciencias naturales, que consideraba justamente el mayor logro de su época. Sin embargo, en su filosofía moral alzó la tapa de una caja de Pandora, que liberó tendencias que él fue uno de los primeros en rechazar y condenar, con una coherencia y una honradez perfectas. Él sostenía que, como sabía

perfectamente todo escolar alemán, el mérito moral de un acto dependía de que el agente lo hubiese realizado eligiendo hacerlo libremente; que si un hombre actuaba bajo la influencia de causas que no podía controlar y no controlaba, ya fuesen externas, como una condición física, o internas, como instintos o deseos o pasiones, entonces el acto, fuesen cuales fuesen sus consecuencias, fuesen buenas o malas, provechosas o perjudiciales para los hombres, no tenía ningún valor moral, pues no había sido elegido libremente, no era más que efecto de causas mecánicas, un acontecimiento de la naturaleza, que no podía juzgarse en términos éticos lo mismo que no podía juzgarse en términos éticos el comportamiento de una planta o un animal. Si el determinismo que reina en la naturaleza (en el que se basa, de hecho, toda la ciencia natural) determina los actos de un agente humano, este no es en realidad un agente, pues para actuar hay que tener capacidad de elección libre entre alternativas; y la voluntad libre será en ese caso pura ilusión. Kant estaba convencido de que la libertad de la voluntad no era ilusoria sino real. De ahí la enorme importancia que otorga a la autonomía humana, a la capacidad para entregarse libremente a la consecución de fines elegidos de un modo racional. El yo, nos dice, ha de «elevarse por encima de la necesidad natural», pues si los hombres estuviesen regidos por las mismas leyes que gobiernan el mundo material «no podría salvarse la libertad», y sin libertad no puede haber moral^[3].

Kant insiste una y otra vez en que lo que diferencia al hombre es su autonomía moral frente a su heteronomía física, ya que su cuerpo está gobernado por leyes naturales, que no surgen de su propio yo interior. Es indudable que esta doctrina debe mucho a Rousseau, para el que toda dignidad, todo orgullo se apoya en la independencia. Estar manipulado es estar esclavizado. Un mundo en el que un hombre depende del favor de otro es un mundo de amos y esclavos, de abuso y paternalismo y padrinazgo en un extremo y obsequiosidad, servilismo, duplicidad y resentimiento en el otro. Pero mientras Rousseau supone que solo es degradante la dependencia respecto a otros hombres, y que nadie protesta contra las leyes de la naturaleza, solo la mala voluntad^[4], los alemanes fueron más allá. Para Kant, la dependencia total de la naturaleza no humana (heteronomía) era incompatible con la elección, la libertad, la moral. Esto muestra una actitud

nueva ante la naturaleza, o al menos la resurrección de un antiguo antagonismo cristiano con ella. Los pensadores de la Ilustración y sus predecesores del Renacimiento (salvo místicos antinomianos aislados) tendían a ver en la naturaleza una armonía divina, o una gran unidad orgánica o artística, o un exquisito mecanismo creado por el relojero divino, o también algo eterno e increado, pero siempre un modelo del cual el hombre se apartaba para su mal. La principal necesidad del hombre es comprender el mundo externo y comprenderse a sí mismo y comprender el lugar que ocupa en el esquema de las cosas: si entiende esto, no perseguirá objetivos incompatibles con las necesidades de su naturaleza, objetivos que solo puede perseguir por una concepción errónea de lo que es en sí mismo, o de sus relaciones con otros hombres o con el mundo externo. Esto es aplicable por igual a racionalistas y empiristas, a naturalistas cristianos y a paganos y a ateos, durante el Renacimiento y después; es aplicable a Pico y a Marsilio Ficino, a Locke y a Spinoza, a Leibniz y a Gassendi; para ellos Dios es el dios de la naturaleza, la naturaleza no se halla, como para san Agustín o Calvino, en conflicto con el espíritu, no es una fuente de tentación y envilecimiento. Esta visión del mundo alcanza su más clara expresión en los escritos de los filósofos franceses del siglo XVIII, Helvecio y Holbach, D'Alembert y Condorcet, los amigos de la naturaleza y de las ciencias, para los que el hombre está sometido al mismo tipo de leyes causales que los animales y plantas y el mundo inanimado, leyes físicas y biológicas, y en el caso de los hombres también psicológicas y económicas, establecidas por la observación y el experimento, la medición y la verificación. Ideas como alma inmortal, un Dios personal, libre albedrío, son para ellos ilusiones y ficciones metafísicas. Pero no lo son para Kant.

La rebelión alemana contra Francia y el materialismo francés tiene raíces sociales además de intelectuales. Alemania, en la primera mitad del siglo XVIII y durante más de un siglo antes, antes incluso de la devastación de la guerra de los Treinta Años, tuvo poca participación en el gran renacimiento de Occidente; sus logros culturales después de la Reforma no son comparables a los de los italianos en los siglos XV y XVI, a los de España e Inglaterra en la época de Shakespeare y Cervantes, a los de los Países Bajos en el siglo XVII y menos aún a los de Francia, la Francia de

poetas, soldados, estadistas, pensadores, que dominó Europa en el siglo xvii tanto cultural como políticamente, con solo Inglaterra y Holanda como rivales. ¿Qué podían ofrecer las ciudades y cortes alemanas provincianas, e incluso la Viena imperial, en comparación?

Esta sensación de atraso relativo, de ser objeto de padrinazgo o burla por parte de los franceses, con su sentido aplastante de superioridad nacional y cultural, creó una sensación de humillación colectiva que se convertiría luego en indignación y hostilidad, que brotaban del orgullo herido. La reacción alemana es en principio imitar modelos franceses, luego volverse contra ellos. Que los vanidosos pero impíos franceses cultiven su mundo efímero, sus ganancias materiales, su búsqueda de gloria, lujo, ostentación, la charla ingeniosa y trivial de los salones de París y de la corte servil de Versalles. ¿De qué vale la filosofía de ateos o de *abbés* tibios y mundanos que no son capaces ni de empezar a comprender siquiera la verdadera naturaleza, los verdaderos objetivos de los hombres, su vida interior, sus preocupaciones más hondas (su relación con el alma que hay dentro de él, con sus hermanos, con Dios sobre todo), los problemas profundos y torturantes del ser y de la vocación del hombre? Los pietistas alemanes, mirando hacia el interior, abandonaron el francés y el latín, volvieron a su lengua nativa, y pasaron a hablar con burla y horror de las generalidades de relumbrón de la civilización francesa, los epigramas blasfemos de Voltaire y sus imitadores. Aún más despreciables eran los débiles imitadores de la cultura francesa, la caricatura del gusto y las costumbres de Francia que imperaba en los pequeños principados alemanes. Los literatos alemanes se rebelaron violentamente contra la opresión social y la atmósfera asfixiante de la sociedad alemana, de los príncipes y principillos alemanes despóticos y con frecuencia estúpidos y crueles y contra sus funcionarios que aplastaban y degradaban a las personas de origen humilde, en especial a los hombres más honestos y dotados, en los trescientos gobiernos y cortes en que por entonces estaba dividida Alemania.

Esta oleada de indignación constituyó el núcleo del movimiento que, por el nombre de una obra de teatro de uno de sus miembros, pasó a llamarse *Sturm und Drang*. Sus obras de teatro están llenas de gritos de

desesperación o de indignación salvaje, explosiones titánicas de odio o de cólera, pasiones destructivas e inmensas, crímenes inconcebibles que empequeñecen hasta las escenas de violencia de los dramas isabelinos; ensalzan la pasión, el individualismo, la fuerza, el genio, la autoexpresión a cualquier coste contra obstáculos insuperables, y acaban normalmente en sangre y delito, su única forma de protesta contra un orden social odioso y grotesco. De ahí todos esos héroes violentos (los *Kraftmenschen*, *Kraftschreiber*, *Kraftkerls*, *Kraftknaben*)^[5] que desfilan históricamente por las páginas de Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, e incluso del amable Carl Philipp Moritz; hasta que la vida empezó a imitar al arte, y el aventurero suizo Christoph Kaufmann, que se proclamaba seguidor de Cristo y de Rousseau y que tanto impresionó a Herder, Goethe, Hamann, Wieland y Lavater, recorrió las tierras alemanas con una banda de desmelenados seguidores, atacando la cultura cortesana y exaltando la libertad anárquica, arrastrado por la glorificación mística sin trabas de la carne y del espíritu.

Kant rechazaba con horror este tipo de imaginación desordenada y, aún más, la conducta bárbara y el exhibicionismo sentimental. Aunque también él atacaba la psicología mecanicista de los enciclopedistas franceses, que consideraba destructora de la moral, su concepción de la voluntad es la de razón en acción. Se salva del subjetivismo, y en realidad del irracionalismo, insistiendo en que la voluntad es verdaderamente libre solo en la medida en que acepta los dictados de la razón, que genera normas generales vinculantes para todos los hombres racionales. Solo cuando el concepto de razón se oscurece (y Kant nunca logró formular convincentemente qué significa esto en la práctica) y no permanece más que la independencia como única posesión del hombre por la que este se diferencia de la naturaleza, pasa la nueva doctrina a quedar infestada por el talante *stürmerisch* («turbulento»). En un discípulo de Kant, el dramaturgo y poeta Schiller, la noción de libertad comienza a desplazarse más allá de los límites de la razón. La voluntad es el concepto básico de las primeras obras de Schiller. Este habla de «el legislador mismo, el Dios que hay dentro de nosotros», de «la elevada libertad demoníaca», «el demonio puro que hay dentro del hombre». Cuando este es más sublime es cuando se opone a la presión de la naturaleza, cuando muestra «independencia moral de las leyes

naturales en una situación de tensión emotiva»^[6]. Es la voluntad, no la razón (desde luego no el sentimiento, que comparte con los animales), la que lo eleva por encima de la naturaleza, y la discrepancia misma que puede surgir entre la naturaleza y el héroe trágico no es algo que debamos lamentar del todo, pues despierta el sentido de la propia independencia del hombre.

Esto constituye una ruptura clara respecto a las invocaciones de Rousseau a la naturaleza y los valores eternos, no menos que respecto a Burke o Helvecio o Hume, con sus puntos de vista marcadamente distintos. En las primeras obras de Schiller es la oposición del individuo a la fuerza exterior, social o natural, lo que se ensalza. Nada hay quizá más impresionante que el contraste entre los valores del principal adalid de la *Aufklärung* alemana, Lessing en la década de 1760, y los de Schiller a principios de los años ochenta del mismo siglo. Lessing, en su obra *Minna von Barnhelm*, escrita en 1768, describe a un orgulloso oficial prusiano acusado de un crimen del que es inocente, que se niega a defenderse y prefiere la pobreza y el deshonor a luchar por sus derechos; es altruista pero también obstinado; su orgullo le impide rebajarse a luchar con sus detractores, y es su amante Minna la que, en una exhibición de habilidad, tacto y sentido común, logra sacarlo de su situación y que lo rehabiliten en su cargo. El mayor Tellheim, debido a su absurdo sentido del honor, aparece descrito como un personaje heroico pero un tanto ridículo; es la sabiduría mundana de Minna la que lo salva y convierte lo que podría haber sido un final trágico en una comedia amable. Pero Karl Moor en *Los bandidos* de Schiller es el mismo Tellheim elevado a una gran altura trágica: ha sido traicionado por un hermano indigno, desheredado por su padre, y está decidido a vengarse en nombre propio y en el de otras víctimas de la injusticia de una sociedad odiosa e hipócrita. Forma una banda de ladrones, se entrega al pillaje y al asesinato, mata el amor que profesa a su amante — tiene que ser libre para descargar su odio, para llevar la destrucción a un mundo detestable que lo ha convertido en un criminal—. Al final se entrega a la justicia para que lo castigue, pero es un criminal noble, que está muy por encima de la sociedad degradada que ha menospreciado su personalidad, y Schiller escribe sobre su tumba un epitafio conmovedor.

La distancia que separa a Karl Moor del Tellheim de Lessing es de dieciocho años: fue en ese período cuando alcanzó su apogeo la rebelión conocida como *Sturm und Drang*. Schiller, como Coleridge, Wordsworth y Goethe, se reconcilió con el mundo y predicó la resignación política en vez de la rebelión. Sin embargo, incluso en una fase posterior, vuelve a la idea de la voluntad como un reto profundo a la naturaleza y a las convenciones. Así, al analizar *Médée*, de Corneille, nos dice que cuando Medea, para vengarse de Jasón, que la ha abandonado, mata a los hijos que había tenido de él, es una verdadera heroína trágica porque con una fuerza de voluntad sobrehumana se resistió a la fuerza de la naturaleza y de las circunstancias, aplastó un sentimiento natural, no se permitió convertirse en un simple animal, arrastrado de un lado a otro por una pasión a la que no se opone resistencia, sino que, con su propio crimen, mostró la libertad de una personalidad que se dirige a sí misma, que triunfa sobre la naturaleza, aunque esa libertad se desviase hacia fines totalmente malvados. Uno debe ante todo actuar, en vez de dejar que se actúe a través de uno; Faetón, nos dice, condujo alocadamente los caballos de Apolo, para su desdicha, pero condujo y no lo condujeron. Renunciar a la propia libertad es renunciar a uno mismo, perder la propia humanidad.

Rousseau dice también esto, pero es lo suficientemente hijo de la Ilustración para creer que hay verdades eternas grabadas en los corazones de todos los hombres, y que solo una civilización corrupta los ha privado de la capacidad de apreciarlas. Schiller supone también que hubo en tiempos una unidad de pensamiento y voluntad y sentimiento, que el hombre fue antaño un ser completo, y que luego las posesiones, la cultura, el lujo produjeron la herida fatal. Esto es de nuevo el mito de un paraíso del que nos aparta una ruptura desastrosa con la naturaleza, un paraíso al que los griegos estaban más próximos de lo que lo estamos nosotros. Schiller lucha también por armonizar la voluntad, la libertad innata del hombre, su vocación de ser su propio amo, con las leyes de la naturaleza y de la historia; acaba por creer que la única salvación del hombre está en el campo del arte, donde puede alcanzar independencia respecto a ese tráfigo en el que, en palabras de Kant, el hombre solo es un mecanismo que manipulan fuerzas externas^[7]. La explotación es mala debido a que consiste en utilizar

hombres como medios para fines que no son los suyos propios, sino los del manipulador, con lo que se trata a seres libres como si fuesen cosas, instrumentos, la negación deliberada de su humanidad. Schiller vacila entre cantar himnos a la naturaleza, que, en su infancia helénica, estaba unida al hombre, y una sensación amenazadora de la naturaleza como destructora; «ella los pisotea en el polvo, a los importantes y a los insignificantes, a los nobles y a los viles; ella preserva un mundo de hormigas, pero a los hombres, su creación más gloriosa, los aplasta entre sus brazos de gigante [...] en una hora frívola»^[8].

En ninguna parte se hallaba más profundamente herido el *amour propre* alemán que en la Prusia oriental, aún semifeudal y profundamente tradicionalista; en ninguna parte había un resentimiento más hondo contra la política de modernización que realizaba Federico el Grande importando oficiales franceses que trataban con impaciencia y claro desdén a sus súbditos simples y atrasados. No ha de sorprendernos, en consecuencia, que los hijos más sensibles y dotados de esta provincia, Hamann, Herder y también Kant, sean especialmente vehementes en su oposición a las actividades unificadoras de los partidarios, moralmente ciegos, de imponer métodos ajenos a una cultura piadosa y volcada hacia el interior. Kant y Herder admiraban al menos los logros científicos de Occidente; Hamann rechaza eso también. Es el mismo espíritu con el que Tolstói y Dostoievski escribieron, un siglo más tarde, sobre Occidente y es, en general, una reacción de los humillados; una forma de decir las uvas están verdes —una forma sublime de decirlo, quizá, pero aún así las uvas están verdes—, de fingir que lo que uno no puede alcanzar es algo por lo que no merece la pena luchar.

Es en este ambiente amargo en el que Herder escribe: «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!»^[9]. Los sabios de París reducen tanto el conocimiento como la vida a sistemas de normas inventadas, la persecución de bienes externos, por los que los hombres se prostituyen y venden su libertad interior, su autenticidad; los hombres, los alemanes, debían procurar ser ellos mismos, en vez de imitar y remedar a extranjeros que no tenían vinculación alguna con sus formas de vida y sus recuerdos y su propia naturaleza real. La capacidad de creación de un hombre solo

puede ejercitarse plenamente en su propia tierra natal, viviendo entre hombres con los que está emparentado, física y espiritualmente, que hablan su idioma, entre los que se siente en casa, con los que tiene una sensación de pertenencia. Solo así pueden generarse culturas verdaderas, únicas todas ellas, aportando todas su contribución peculiar y propia a la civilización humana, persiguiendo cada una sus propios valores por su propio camino, sin sumergirse en un océano cosmopolita general que arrebatara a todas las culturas nativas su colorido y sustancia particulares, su genio y su espíritu nacional, que solo puede florecer en su propio suelo, a partir de sus propias raíces, que se remontan hacia atrás por un pasado común. La civilización es un jardín enriquecido y embellecido por la variedad de sus flores, de sus plantas delicadas que los grandes imperios conquistadores (Roma, Viena, Londres) pisotean y destruyen.

Este es el principio del nacionalismo, y más aún del populismo. Herder defiende el valor de la variedad y la espontaneidad, de los caminos diferentes y peculiares que han de seguir los pueblos, cada uno con su propio estilo, con sus formas de sentir y expresarse, y se opone a que todo se mida con las mismas reglas intemporales, es decir, las de la cultura francesa dominante, que pretende que sus valores sean válidos para todas las épocas, universales e inmutables. Una cultura no es simplemente un escalón para llegar a otra. Grecia no es una antecámara de Roma. Las obras de Shakespeare no son una forma rudimentaria de las tragedias de Racine y de Voltaire. Esto tiene implicaciones revolucionarias. Si cada cultura expresa su propia visión y tiene derecho a hacerlo así, y si los objetivos y valores de modos de vida y sociedades diferentes no son conmensurables, de ello se sigue que no existe ningún cuerpo único de principios, ninguna verdad universal para todos los hombres y épocas y lugares. Los valores de una civilización serán distintos de los valores de otra, y tal vez incompatibles con ellos. Si se ha de otorgar el máximo valor a la creación libre, al desarrollo espontáneo siguiendo las líneas de la propia cultura nativa, sin dejar que la inhiban ni repriman los decretos dogmáticos de una elite de individuos insensibles a la historia que se proclaman ellos mismos árbitros; si no se deben sacrificar la autenticidad y la variedad a la autoridad, la organización, la centralización, que tienden inexorablemente a

la uniformidad y a la destrucción de lo que los hombres consideran más querido (su idioma, sus instituciones, sus costumbres, su forma de vida, todo lo que los ha hecho lo que son), entonces no es admisible que se establezca un mundo organizado de acuerdo con principios racionales aceptados de modo universal, es decir, la sociedad ideal. La defensa que hace Kant de la libertad moral y el alegato de Herder en favor del carácter único de cada cultura, pese a la insistencia del primero en los principios racionales y a la creencia del segundo en que las diferencias nacionales no tienen por qué llevar inevitablemente a enfrentamientos, estremecieron (algunos podrían decir minaron) lo que yo he llamado los tres pilares de la tradición central de Occidente.

¿Y subvirtieron esta tradición en favor de qué? No del reino del sentimiento sino de la afirmación de la voluntad, la voluntad de hacer lo que es universalmente justo en Kant, pero algo que cala aún más hondo en el caso de Herder: la voluntad de vivir la propia vida local, regional, de desarrollar los propios valores *eigentümlich* («característicos») de uno, cantar las propias canciones, ser gobernado por las propias leyes en el propio hogar, no ser asimilado a una forma de vida que pertenece a todos y en consecuencia a nadie. Hegel comentó una vez que la libertad es *Bey-sich-selbst-seyn*^[10], estar en casa, no estar sometido a lo que no es lo propio de uno, sin trabas ajenas que impidan a los individuos o a las civilizaciones autorrealizarse. La idea del paraíso terrenal, de una edad de oro para toda la humanidad, de una vida en la que todos los hombres vivan en paz y hermandad, la visión utópica de pensadores que van desde Platón a H. G. Wells, no es compatible con esto. Este rechazo del monismo habría de conducir, a su debido tiempo, por una parte al conservadurismo de Burke y Möser; por la otra al nacionalismo, la autoafirmación romántica, el culto a los héroes y caudillos y al final al fascismo y al irracionalismo brutal y la opresión de las minorías. Pero todo eso aún no había llegado: en el siglo XVIII la defensa de la variedad, la oposición al universalismo, es aún cultural, literaria, idealista y humana.

V

Fichte lleva esto aún más allá. Inspirado por Kant y menos patentemente por Herder, admirador de la Revolución francesa pero desilusionado por el Terror, humillado por las desdichas de Alemania, defensor de la razón y la armonía (palabras utilizadas por entonces en sentidos cada vez más atenuados y elusivos), Fichte es el verdadero padre del pensamiento sosegado y discursivo. Un hombre toma conciencia de ser lo que es (de sí mismo frente a otros o al mundo externo) no por la contemplación o el pensamiento, puesto que cuanto más puro sea, cuanto más esté el pensamiento de un hombre en su objeto, menos consciente de sí mismo será como sujeto; la conciencia de uno mismo brota cuando se halla resistencia. Es la conmoción que causa en mí lo que es externo a mí y el esfuerzo de oponerme a ello lo que me hace saber que soy lo que soy, consciente de mis objetivos, mi naturaleza, mi esencia, como opuesto a lo que no es lo mío; y como no estoy solo en el mundo sino conectado a través de miles de hilos, como nos enseñó Burke, a otros hombres, es este choque lo que me hace comprender lo que han sido y son mi cultura, mi nación, mi idioma, mi tradición histórica, mi verdadero hogar. Extraigo de la naturaleza externa lo que necesito, lo veo de acuerdo con mis necesidades, temperamento, preguntas, aspiraciones: «Yo no acepto lo que ofrece la naturaleza porque deba —declara Fichte—, lo creo porque deseo creerlo»^[11].

Descartes y Locke se equivocan evidentemente: la mente no es una plancha de cera sobre la que la naturaleza graba lo que quiere, no es un objeto, sino una perpetua actividad que conforma su mundo como respuesta a sus exigencias éticas. Lo que genera conciencia del mundo real es la necesidad de actuar: «Sabemos porque se nos insta a actuar, no a la inversa»^[12]. Un cambio de mi concepción de lo que debería ser cambiará mi mundo. El mundo del poeta (esto no es lenguaje de Fichte) es diferente del mundo del banquero, el mundo del rico no es el mundo del pobre; el mundo del fascista no es el mundo del liberal, el mundo de los que piensan y hablan en alemán no es el mundo de los franceses. Fichte va más allá: los valores, principios, objetivos morales y políticos, no son algo objetivamente

dado, no se los impone al agente la naturaleza ni un Dios trascendente; «yo no estoy determinado por mi fin; el fin está determinado por mí»^[13]. El alimento no crea el hambre, es mi hambre la que lo convierte en alimento^[14]. Esto es nuevo y revolucionario.

El concepto del yo de Fichte no es del todo claro: no puede ser el yo empírico, sometido a la determinación causal del mundo material, sino un espíritu eterno, divino, fuera del tiempo y del espacio, del que los yos empíricos no son más que emanaciones transitorias; en otras ocasiones Fichte parece hablar de él como un yo suprapersonal en el que yo soy solo un elemento —el Grupo—, una cultura, una nación, una Iglesia. Estos son los inicios del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación, el progreso, la historia, en agentes suprasensibles, con cuya voluntad sin trabas he de identificar mis propios deseos finitos si quiero entenderme a mí mismo y entender lo que signifíco, y ser lo que podría y debería ser, en el mejor de los casos. Solo puedo entender esto a través de la acción: «El hombre debe ser y hacer algo»^[15], «Debemos ser una fuerza animosa de vida», no un «eco» o un «anexo» de ella^[16]. La esencia del hombre es la libertad, y aunque se hable de razón, armonía, la reconciliación del objetivo de un hombre con el de otro en una sociedad racionalmente organizada, la libertad es pese a todo un don sublime pero peligroso: «no la naturaleza, sino la libertad misma produce el desorden mayor y más terrible de nuestra raza; el hombre es el enemigo más cruel del hombre»^[17]. La libertad es un arma de doble filo; si los salvajes se devoran entre ellos es porque son libres. Las naciones civilizadas son libres, libres para vivir en paz, pero no menos libres para luchar y hacer la guerra; la cultura no es un freno de la violencia sino su instrumento. Fichte aboga por la paz, pero si hay que elegir entre la libertad, con su violencia potencial, o la paz del sometimiento a las fuerzas de la naturaleza, él prefiere inequívocamente la libertad, y considera además que la esencia del hombre radica en no ser capaz de evitar preferirla. La esencia del hombre es la creación; de ahí la doctrina de la dignidad del trabajo, de la que Fichte es prácticamente autor (el trabajo es la plasmación de mi personalidad creadora sobre el material que ha aflorado a la existencia por esta misma necesidad, es un medio de expresar mi yo interior); el dominio de la

naturaleza y la conquista de la libertad por naciones y culturas es la autorrealización de la voluntad: «¡Voluntad sublime y viva! ¡Que ningún nombre nombra, que ningún pensamiento abarca!»^[18].

La voluntad de Fichte es razón dinámica, razón en acción, pero no parece que fuese la razón lo que se grabó en la imaginación de sus oyentes en las aulas de Jena y Berlín, sino el dinamismo, la autoafirmación; la vocación sagrada del hombre es transformarse a sí mismo y transformar el mundo por medio de su voluntad indomable. Esto es algo novedoso y audaz: los fines no son, como se había pensado durante más de dos milenios, valores objetivos descubribles dentro del hombre o en un reino trascendente mediante alguna facultad especial. Los fines no se descubren ni mucho menos, sino que se hacen; no se hallan sino que se crean. El escritor ruso Alexander Herzen preguntaría en ese mismo siglo, más tarde: ¿Dónde está el baile antes de que lo haya bailado? ¿Dónde está el cuadro antes de haberlo pintado? ¿Dónde, en realidad? Joshua Reynolds pensaba que habitaba en algún empíreo suprasensible de formas platónicas eternas que el artista inspirado debía discernir y esforzarse por expresar lo mejor posible en el medio en el que trabajase: lienzo o mármol o bronce. Pero la respuesta que Herzen señala implícitamente es que antes de que la obra de arte se haya creado no está en ninguna parte, que la creación es creación de la nada; una estética de la creación pura que Fichte aplica al campo de la ética, de toda acción. El hombre no es un mero componedor de elementos preexistentes; la imaginación no es memoria; engendra literalmente, como Dios engendró el mundo. No hay normas objetivas, solo lo que hacemos.

El arte no es un espejo para reflejar la naturaleza, la creación de un objeto de acuerdo, por ejemplo, con las normas de la armonía o la perspectiva, diseñado para proporcionarnos placer. Es, como enseñaba Herder, un medio de comunicación, de autoexpresión del espíritu individual. Lo que importa es la cualidad de este acto, su autenticidad. Puesto que yo, el creador, no puedo controlar las consecuencias empíricas de lo que hago, ellas no son parte de mí, no forman parte de mi mundo real. Solo puedo controlar mis propias motivaciones, mis objetivos, mi actitud hacia los hombres y las cosas. Si otro hombre me causa daño, puedo padecer dolor físico, pero no me afligiré a menos que lo respete, y eso es

algo que puedo controlar. El hombre es un habitante de dos mundos, dijo Fichte, uno de los cuales, el físico, no puedo permitirme ignorar; el otro, el espiritual, está en mi poder^[19]. Por eso resulta insignificante el fracaso mundano, por lo que los bienes mundanos (riquezas, seguridad, éxito, fama) son triviales comparados con lo único que cuenta, mi respeto a mí mismo como un ser libre, mis principios morales, mis objetivos artísticos o humanos; renunciar a lo último por lo primero es comprometer mi honor y mi independencia, mi vida real, por algo exterior a ella, parte de la rutina empírico-causal, y eso equivale a falsear lo que yo sé que es la verdad, a prostituirme, a venderme... el pecado más grave para Fichte y para los que le siguieron.

No hay mucha distancia entre esto y los mundos de los lúgubres héroes byronianos, los marginados satánicos, orgullosos, indomables, siniestros, Manfred, Beppo, Conrad, Lara, Caín, que desafían a la sociedad y sufren y destruyen. Puede considerárseles, según los criterios del mundo, criminales, enemigos del género humano, almas condenadas: pero son libres; no han hincado la rodilla en la Casa de Rimón; se han mantenido íntegros pagando por ello un precio enorme en sufrimiento y odio. El byronismo que barrió Europa, como el culto al *Werther* de Goethe medio siglo antes, fue una forma de protesta contra la asfixia real o imaginaria de un medio mezquino, venal e hipócrita, entregado a la codicia, la corrupción y la estupidez. La autenticidad lo es todo: «El gran objetivo de la vida es la sensación —dijo una vez Byron—, sentir que existimos... aunque nos duela»^[20]. Sus héroes son como la dramatización de sí mismo de Fichte, pensadores solitarios: «Había en él un menosprecio vital hacia todo. Era un extraño en este mundo que respira»^[21]. La oposición a todo lo que cerca y restringe, a lo que nos convence de que somos parte de alguna gran máquina de la que es imposible separarse, pues es mera ilusión creer que podemos abandonar la cárcel: he ahí la nota común de la rebelión romántica. Cuando Blake dice: «Un petirrojo en una jaula / inflama el cielo de rabia»^[22], la jaula es el sistema newtoniano. Locke y Newton son diablos; «el razonar» es «asesinato secreto»^[23]; «el arte es el árbol de la vida [...] la ciencia es el árbol de la muerte»^[24]. «El árbol del conocimiento nos ha apartado del árbol de la vida», decía Hamann una generación antes^[25], y esto lo repite

literalmente Byron. La libertad entraña quebrantar normas, quizás hasta cometer crímenes. Esta nota la pulsó antes Diderot (y quizá Newton en su concepción de Satán y el Troilo de Shakespeare); Diderot concebía al hombre como el teatro de una guerra civil incesante entre un ser interior, el hombre natural, que luchaba por librarse del hombre exterior, el producto de la civilización y las convenciones. Diderot estableció analogías entre el delincuente y el genio, seres solitarios y salvajes que quebrantan normas y desafían convenciones y corren riesgos terribles, a diferencia de los *hommes d'esprit* que difunden su ingenio elegante y agradablemente pero son dóciles y carecen del fuego sagrado. «Acción, la acción es el alma del mundo, no el placer [...]. Sin acción todos los sentimientos y conocimientos no son más que muerte aplazada». Y también: «Dios caviló sobre el vacío y surgió un mundo»; «¡Despeja un espacio! ¡Destruye! ¡Algo surgirá! ¡Oh sentimiento divino!»^[26]. Esto lo dice Lenz, la voz más auténtica del *Sturm und Drang*, medio siglo antes que Byron: lo que importa es la intensidad del impulso creador, las profundidades de la naturaleza de las que surge, la sinceridad de las propias creencias, estar dispuesto a vivir y morir por un principio, que es más importante que la validez de la convicción o el principio mismo.

Voltaire y Carlyle escribieron ambos sobre Mahoma. La obra de Voltaire es solo un ataque al oscurantismo, la intolerancia, el fanatismo religioso; cuando habla de Mahoma como un bárbaro ciego y destructor, se refiere, como sabía todo el mundo, a la Iglesia católica, para él el mayor obstáculo que se oponía a la justicia, la felicidad, la libertad, la razón, objetivos universales que satisfacen las exigencias más profundas de todos los hombres en todas las épocas. Cuando Carlyle aborda el mismo tema un siglo después, solo se interesa por el carácter de Mahoma, el material del que está hecho, y no por sus doctrinas o sus consecuencias: lo califica de «una fiera masa de vida surgida del gran seno de la propia naturaleza», poseída de «una sinceridad profunda, grande, auténtica»^[27]. «¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!»^[28]. Estas son palabras de Herder. El ataque a Voltaire y a la charla superficial «de segunda fila»^[29] de Francia lo organizaron los alemanes en el último tercio del siglo XVIII. Medio siglo después el objetivo de la felicidad racional, especialmente en su versión

benthamiana, es rechazado despectivamente en la Europa continental por la nueva generación romántica, para la que el placer es solo «agua tibia en la lengua»; la frase es de Hölderlin^[30], pero podrían haberla pronunciado igual Musset o Lermontov. Goethe, Wordsworth, Coleridge e incluso Schiller hicieron las paces con el orden establecido. Lo mismo hicieron, a su debido tiempo, Schelling y Tieck, Friedrich Schlegel y Arnim y un buen número de radicales más. Pero estos hombres en sus primeros años ensalzaron la capacidad de la voluntad para la libertad, para la autoexpresión creadora, con consecuencias fatídicas para la historia y la actitud de los años que siguieron. Una forma de esas ideas fue la nueva imagen del artista, elevado por encima de otros hombres no solo por su talento sino por su heroica disposición a vivir y morir por su sagrada visión interior. Fue este mismo ideal el que animó y transformó el concepto de naciones o clases o minorías en sus luchas por la libertad a cualquier precio. Adquirió una forma más siniestra en el culto al caudillo, el creador de un nuevo orden social como una obra de arte, que maneja hombres como el compositor moldea sonidos y el pintor colores, hombres demasiado débiles para elevarse por su propia fuerza de voluntad. Un hombre excepcional, el héroe y genio al que Carlyle y Fichte rindieron homenaje, puede elevar a otros a un nivel superior al que podrían llegar por su propio esfuerzo, aunque esto solo pueda lograrse a costa del sufrimiento o la muerte de multitudes.

Durante más de dos milenios prevaleció en Europa la idea de que existía una estructura de realidad inalterable, y los grandes hombres eran los que la entendían correctamente en su teoría o en su práctica: los sabios que conocían la verdad o los hombres de acción, gobernantes o conquistadores, que sabían cómo alcanzar sus objetivos. El criterio de grandeza era en parte un éxito que dependía de saber comprender cuál era la solución correcta. Pero en la época de la que hablo, el héroe no es ya el descubridor o el que gana la carrera, sino el creador, aunque su fuego interior lo destruyese, o quizás aún más por ello... una imagen secularizada del santo y mártir, de la vida de sacrificio. Pues en la vida del espíritu no había valores o principios objetivos: se convertían en tales por una decisión de la voluntad que daba forma al mundo de un hombre o un pueblo y a sus normas; la acción determinaba el pensamiento y no a la inversa. Conocer es imponer un

sistema, no registrar pasivamente, dijo Fichte; las leyes no se extraen de los hechos, sino de nuestro propio yo. Uno categoriza la realidad según la voluntad dicte. Si los datos empíricos se muestran obstinados, hay que colocarlos en su sitio, en la rutina mecánica de causas y efectos, que no tiene la menor trascendencia para la vida del espíritu, para la moral, la religión, el arte, la filosofía, el reino de los fines, no de los medios.

Para estos pensadores, la vida ordinaria, la noción común de realidad, y las construcciones artificiales de las ciencias naturales y las ciencias prácticas (económicas, políticas, sociológicas) en concreto, no menos que las del sentido común, son una fabricación utilitaria, sin base, lo que Georges Sorel llamó más tarde la *petite science*^[31], algo inventado por conveniencia propia por tecnólogos y hombres vulgares, no la realidad misma. Para Friedrich Schlegel y Novalis, para Wackenroder y Tieck y Chamisso, sobre todo para E. T. A. Hoffmann, las pulcras regularidades de la vida diaria son solo un telón destinado a ocultar el espectáculo aterrador de la verdadera realidad, que no tiene estructura alguna, sino que es un remolino salvaje, un *tourbillon* perpetuo del espíritu creador que ningún sistema puede captar: la vida y el movimiento no se pueden representar a través de conceptos inmóviles sin vida, ni lo infinito e ilimitado a través de lo finito y lo fijado. Una obra de arte terminada, un tratado sistemático, son tentativas de inmovilizar el flujo constante de la vida; solo los fragmentos, las insinuaciones, los vislumbres quebrados pueden empezar a transmitir el movimiento perpetuo de la realidad. Hamann, el profeta del *Sturm und Drang*, había dicho que el hombre práctico era un sonámbulo, seguro y próspero porque estaba ciego; si pudiese ver, se volvería loco, porque la naturaleza es «una danza salvaje», y los irregulares de la vida (forajidos, mendigos, vagabundos, los visionarios, los enfermos, los anormales) están más cerca de ella que los filósofos franceses, los funcionarios, científicos, hombres razonables, las columnas de la burocracia ilustrada: «El árbol del conocimiento nos ha apartado del árbol de la vida»^[32]. Las primeras novelas y obras de teatro románticas alemanas están inspiradas por el propósito de combatir el concepto de una estructura inteligible y estable de la realidad que tranquilos observadores describen, clasifican, diseccionan, predicen, como un fraude y un engaño, un mero telón de apariencias

destinado a proteger a los que no son suficientemente sensibles o valientes para afrontar la verdad del caos aterrador que hay detrás del orden falso de la existencia burguesa. «La ironía del cosmos juega con todos nosotros, lo visible está a nuestro alrededor como alfombras de colores y dibujos temblorosos»; tras las alfombras hay «una región poblada de sueños y delirios, nadie se atreve [...] a alzar la alfombra y mirar más allá del telón»^[33].

Tieck, que escribió esto, es el iniciador de la novela y el teatro del absurdo. En *William Lovell* todo resulta ser su opuesto: lo personal resulta ser impersonal; lo vivo se descubre que es lo muerto; lo orgánico, lo mecánico; lo real, lo artificial; los hombres buscan libertad y caen en la más negra esclavitud. En las obras de Tieck se pretende deliberadamente confundir lo imaginario y lo real: los personajes de la obra (o de una obra dentro de la obra) critican la obra, se quejan de la trama y del equipamiento del teatro; miembros del público protestan y exigen que se conserve la ilusión en que se apoya el drama; les responden a su vez con aspereza los personajes de la obra desde el escenario, para desconcierto del público real; a veces claves musicales y tempos dinámicos se enzarzan entre ellos en diálogos. En *El príncipe Zerbino*, cuando el príncipe desespera de llegar al final de su viaje, ordena que la obra vuelva hacia atrás (que los acontecimientos se representen en orden inverso, para des-suceder), la voluntad es libre y puede ordenar lo que le plazca. En una de las obras de Arnim, un viejo aristócrata se queja de que se le están haciendo las piernas cada vez más largas: esto es consecuencia del aburrimiento; el estado interior del anciano se exterioriza; además, su aburrimiento mismo es un símbolo de la agonía de la vieja Alemania. Como ha dicho un perspicaz crítico ruso contemporáneo, esto es expresionismo pleno mucho antes de su triunfo un siglo después, en el período de Weimar.

El ataque al mundo de las apariencias adopta a veces formas surrealistas: en una de las novelas de Arnim, el héroe descubre que se ha introducido en sus vagabundeos en los sueños de una hermosa dama, que lo invita a sentarse en una de sus sillas, quiere escapar de ese sueño que no es suyo, ve que la silla sigue vacía y siente un gran alivio. Hoffmann trasladó esta guerra contra el mundo objetivo, contra la noción misma de

objetividad, a sus límites más extremos: ancianas que se convierten en picaportes de bronce, o consejeros de Estado que penetran en copas de coñac, se esfuman en vapores alcohólicos, flotan sobre la tierra, se recoagulan luego ellos mismos y regresan a sus sillones y sus batas; no se trata de vuelos inocentes de la fantasía sino que brotan de una imaginación desquiciada en la que la voluntad está incontrolada y el mundo real resulta ser una fantasmagoría. Con esto queda despejado el camino para el mundo de Schopenhauer, zarandeado de un lado a otro por una voluntad cósmica ciega y sin objetivo, para el hombre subterráneo de Dostoievski y las pesadillas lúcidas de Kafka, para la evocación nietzscheana de los *Kraftmenschen* a los que se condena en los diálogos de Platón (Trasímaco o Calicles), que no ven razón alguna para no barrer a un lado las telarañas de leyes y convenciones si son un obstáculo para su voluntad de poder, para el «*Enivrez-vous sans cesse!*»^[34] y el «Dejad que la voluntad se embriague con drogas o dolor, sueños o adicción, no importa qué, pero dejad que rompa sus cadenas», de Baudelaire.

Ni Hoffman ni Tieck se proponen, como no se lo propusieron Pascal ni Kierkegaard ni Nerval, rechazar las verdades de la ciencia, ni incluso las del sentido común, en su nivel propio, es decir, como categorías necesarias para objetivos limitados, médicos o tecnológicos o comerciales. Este no era el mundo que importaba; ellos concebían la verdadera realidad como algo diferente de la superficie intrascendente de las cosas, como el mundo sin fronteras ni barreras, dentro ni fuera, que se conforma y expresa a través del arte, la religión, la intuición metafísica, todo lo que entrañan las relaciones personales, y este era el mundo en el que la voluntad es soberana, en el que los valores absolutos chocaban en un conflicto insuperable, el «mundo nocturno» del alma, la fuente de toda experiencia imaginativa, toda poesía, toda comprensión, todo aquello en función de lo cual los hombres viven de verdad. Fue cuando los racionalistas de mentalidad científica pretendieron poder explicar y controlar este nivel de experiencia de acuerdo con sus conceptos y categorías, y proclamaron que el conflicto y la tragedia surgían solo de la ignorancia de los hechos, de errores de método, de la incompetencia o la mala fe de los gobernantes y de la condición ignorante de sus súbditos, de modo que, en teoría, todo esto podía resolverse, podía

establecerse una sociedad armoniosa racionalmente organizada y podían ahuyentarse los aspectos oscuros de la vida como una pesadilla vieja, insustancial, casi olvidada; fue entonces cuando los poetas y los místicos y todos los sensibles a los aspectos individuales, inorganizables, intraducibles de la experiencia humana empezaron a rebelarse. Estos hombres reaccionan contra lo que a ellos les parece el dogmatismo demente y el liso *bon sens* de los *raisonneurs* de la Ilustración y sus sucesores modernos. Por otra parte, pese a los esfuerzos brillantes y heroicos de Hegel y Marx para integrar las tensiones, paradojas y conflictos del pensamiento y de la vida humana en nuevas síntesis de crisis y superaciones sucesivas (la dialéctica de la historia o la astucia de la razón, o del proceso de producción, que conducen a un triunfo final de la razón y una materialización de las potencialidades humanas), las dudas terribles que inyectaron estos furiosos críticos no han llegado a disiparse nunca.

No quiero decir que estas dudas se hayan impuesto en realidad, al menos en el reino de la ideología. Aunque la creencia en la inocencia feliz de nuestros primeros ancestros (*Saturnia regna*) se ha desvanecido en gran parte, la fe en la posibilidad de una edad de oro aún por venir se ha mantenido incólume, y se ha extendido en realidad mucho más allá del mundo occidental. Tanto los liberales como los socialistas, y muchos que depositan su confianza en métodos racionales y científicos destinados a lograr una transformación social básica, por métodos violentos o graduales, han mantenido esta fe optimista con intensidad creciente durante los últimos cien años. La convicción de que una vez que se hayan eliminado los últimos obstáculos (ignorancia e irracionalidad, alienación y explotación, y sus raíces individuales y sociales) se iniciará por fin una verdadera historia humana, es decir, una cooperación universal armoniosa, es una forma secular de lo que constituye sin duda una necesidad permanente de la humanidad. Pero si es cierto que no todos los fines humanos últimos son necesariamente compatibles, quizá solo puede haber opciones no regidas por un principio decisivo, algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para otros. De esto se seguiría que la creación de una estructura social que evitase, como mínimo, alternativas moralmente inadmisibles y fomentase, como máximo, la solidaridad activa en la persecución de

objetivos comunes, tal vez fuese lo mejor que pudiesen pretender alcanzar los seres humanos, si no se reprimen así demasiados objetivos humanos igualmente válidos.

Pero una vía que exige tanta habilidad e inteligencia práctica (la esperanza de lo que solo sería un mundo mejor, basado en el mantenimiento de lo que es inevitablemente un equilibrio inestable que necesita atención y ayuda constante) no es, claro, bastante inspiradora para la mayoría de los hombres que anhelan una panacea audaz, universal y definitiva. Tal vez los hombres no sean capaces de afrontar demasiada realidad, o un futuro abierto, sin alguna garantía de un final feliz, de providencia, de espíritu que se comprende a sí mismo, de una mano oculta, de la astucia de la razón o de la historia, o de una clase social productiva y creadora. Esto parece confirmado por las doctrinas sociales y políticas que han llegado a influir más en épocas recientes. Sin embargo, el ataque romántico a los constructores de sistemas (los autores de los grandes *libretti* históricos) no ha sido ineficaz del todo. Sea lo que sea lo que los teóricos políticos puedan haber enseñado, la literatura imaginativa del siglo XIX y también del nuestro, que expresa la actitud moral, consciente e inconsciente de la época, se ha mantenido (pese a los momentos apocalípticos de Dostoievski o Walt Whitman) singularmente inmune a los sueños utópicos. No hay ninguna visión de perfección final en Tolstói o Turguénev, en Balzac ni en Flaubert ni en Baudelaire ni en Carducci. Manzoni es quizás el último gran escritor que aún vive en el resplandor de la escatología optimista cristiano-liberal. La escuela romántica alemana y aquellos en los que influyó, directa e indirectamente —Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, los existencialistas—, prescindiendo de las fantasías propias que puedan haber generado, no se aferran al mito de un mundo ideal. Ni tampoco lo hace, desde su posición totalmente distinta, Freud. No es extraño que hayan sido tan diligentemente tachados de reaccionarios decadentes por críticos marxistas. En realidad, algunos de ellos corresponden, claro, a esa descripción, y no son los menos dotados o perspicaces. Otros fueron, y son, todo lo contrario: humanitarios, generosos, vivificadores, hombres que abren nuevas puertas.

No estamos obligados a aplaudir ni a tolerar incluso las extravagancias del irracionalismo romántico porque admita que, al mostrar que los fines del hombre son diversos, a menudo impredecibles, y algunos de ellos incompatibles entre sí, los románticos asestaron un golpe mortal a la proposición según la cual, pese a todas las apariencias en contrario, es posible, al menos en teoría, una solución definida al rompecabezas, que el poder al servicio de la razón puede alcanzarla, que la organización racional puede proporcionar la unión perfecta de valores y contravalores como libertad individual e igualdad social, autoexpresión espontánea y eficiencia organizada, socialmente dirigida, conocimiento perfecto y felicidad perfecta, las exigencias de la vida personal y las de partidos, clases, naciones, del interés público. Si algunos fines admitidos como plenamente humanos son al mismo tiempo definitivos y mutuamente incompatibles, no hay duda de que la idea de una edad de oro, una sociedad perfecta compuesta de una síntesis de todas las soluciones correctas a todos los problemas básicos de la vida humana, es incoherente en principio. Este es el servicio que prestó el romanticismo y en particular la doctrina que forma su núcleo, es decir, que la moral la moldea la voluntad y que los fines se crean, no se descubren. Aunque se condene este movimiento con toda justicia por la falacia monstruosa de que la vida es una obra de arte, o puede convertirse en ella, de que el modelo estético es aplicable a la política, de que el caudillo político es, en su más alta expresión, un artista sublime que maneja a los hombres según su plan creador, falacia que conduce al disparate peligroso en la teoría y a la brutalidad salvaje en la práctica, hay al menos una cosa por la que merece crédito: que ha hecho tambalearse definitivamente la fe en la verdad universal y objetiva en cuestiones de conducta, la fe en la posibilidad de una sociedad armoniosa y perfecta, totalmente libre de conflictos o injusticia u opresión, un objetivo para cuya consecución no puede haber sacrificio demasiado grande si los hombres quieren crear alguna vez el reino de la verdad, la felicidad y la virtud de Condorcet, unido «por una cadena indisoluble»^[35], un ideal por el que tal vez más seres humanos se hayan sacrificado y hayan sacrificado a otros en nuestra época que por ninguna otra causa a lo largo de la historia humana.

LA RAMA DOBLADA: SOBRE EL ORIGEN DEL NACIONALISMO

I

El rico desarrollo de los estudios históricos en el siglo XIX transformó los puntos de vista de los hombres sobre sus orígenes y la importancia de crecimiento, desarrollo y tiempo. Las causas de que surgiese la nueva conciencia histórica fueron muchas y diversas. Las que se indican con más frecuencia son la transformación rápida y profunda de las vidas humanas y del pensamiento en Occidente por el progreso sin parangón de las ciencias naturales desde el Renacimiento, por los efectos de la nueva tecnología en la sociedad y, en especial, por el crecimiento de la industria a gran escala; la desintegración de la unidad de la cristiandad y el surgimiento de nuevos Estados, clases, formaciones sociales y políticas, y la búsqueda de orígenes, antecedentes, conexiones con un pasado real o imaginario, o un regreso a él. Todo esto culminó en un acontecimiento que influyó en la transformación más que ningún otro: la Revolución francesa, que hizo trizas, o alteró profundamente como mínimo, algunos de los conceptos y supuestos más profundamente arraigados de acuerdo con los cuales vivían los hombres. Hizo cobrar aguda conciencia del cambio y estimuló el interés por las leyes que lo gobernaban.

Todos estos son lugares comunes en los que no hay por qué extenderse; ni tampoco en el corolario, no menos conocido, de que las teorías que pretendían explicar el cambio social en el pasado no podían quedar

limitadas a él: si eran válidas, tenían que seguir siéndolo igualmente para el futuro. La profecía, que había sido hasta entonces un campo de la religión y reserva de místicos y astrólogos, abandonó el interés por los libros apocalípticos de la Biblia (las cuatro Grandes Bestias del Libro de Daniel o el Apocalipsis de san Juan) y otras zonas de lo oculto, y pasó a convertirse en campo de los filósofos de la historia y de los padres de la sociología. Parecía razonable suponer que el área del cambio histórico se pudiese abordar con el mismo tipo de nuevos y poderosos instrumentos que los que habían desvelado de modo tan asombroso los secretos del mundo exterior.

Y se comprobó que esto no era ni mucho menos una esperanza vana. Algunos de los profetas históricos de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, incluso los visionarios, demostraron que eran capaces de captar con más firmeza la realidad que sus predecesores teológicos. Algunos pensadores de la Ilustración fueron optimistas, otros albergaban menos esperanzas. Voltaire y Rousseau expresaron con similar claridad los mundos muy distintos que deseaban ver, pero se preguntaron lúgubrementes si los vicios y necesidades de los hombres permitirían alguna vez alcanzarlos. Melchior Grimm pensaba que se tardarían siglos en mejorar la naturaleza humana. Los más optimistas fueron Turgot y Condorcet: Condorcet estaba convencido de que la aplicación a la política social de métodos matemáticos (en especial la estadística social) traería consigo ese reino de la verdad, la felicidad y la virtud, ligadas «por una cadena indisoluble»^[1], que pondría fin para siempre al reino de la crueldad, el sufrimiento y la opresión en el que reyes y sacerdotes y sus malignos instrumentos habían mantenido sometida durante tanto tiempo a la humanidad.

Lo que creían estos hombres no era absurdo. Los nuevos métodos científicos pusieron un poder nuevo e inmenso en manos de los que sabían organizar la nueva sociedad. El nuevo mundo luminoso que imaginó Condorcet en la oscuridad de su celda era el mismo mundo de «sofistas [es decir, los hombres racionales de Condorcet], economistas y calculadores»^[2] que Burke, que había percibido su llegada con no menos claridad, había lamentado solo tres años antes. Esta gran mutación habría de producirse a su debido tiempo, aunque sus consecuencias resultasen muy distintas de los sueños de Condorcet. Del mismo modo, Saint-Simon, discípulo de

Condorcet, predijo acertadamente a principios de siglo el papel revolucionario que habría de jugar la unión de la ciencia aplicada, las finanzas y la organización industrial, y, con mayor intensidad aún, la sustitución de la propaganda religiosa por la secular, a cuyo servicio se reclutaría a artistas y poetas lo mismo que habían trabajado en otros tiempos para la gloria de la Iglesia. Y escribió capítulos líricos pero notablemente proféticos acerca del enorme aumento del poder social humano que estaba ya materializándose, sobre todo frente a la naturaleza. Su secretario y colaborador Auguste Comte vio que haría falta para lograr esto una especie de religión secular, organizada por una Iglesia autoritaria consagrada a ideales racionales, pero no liberales o democráticos.

Los acontecimientos acabarían dándole la razón. La transformación en nuestro propio siglo de movimientos políticos y sociales en cuerpos monolíticos, que imponen una disciplina total a sus seguidores, ejercida por un sacerdocio secular que exige autoridad absoluta, tanto espiritual como laica, en nombre del conocimiento científico exclusivo de la naturaleza de los hombres y las cosas, se ha producido realmente, y a una escala mayor de la que parecen haber imaginado hasta los sistematizadores más fanáticos. De esto se hicieron eco diligentemente los padres de la ciencia ficción, Julio Verne y H. G. Wells. Verne se limitó a inteligentes predicciones de inventos y descubrimientos tecnológicos. Wells es el último predicador de la moral de la Ilustración, de la fe en que la gran masa de prejuicio, ignorancia y superstición, y las normas absurdas y represivas en que se expresa, económicas, políticas, raciales y sexuales, sería destruida por la nueva élite de planificadores científicos. Era este tipo de actitud lo que les parecía tan vulgar y deshumanizador a los románticos victorianos, Carlyle o Disraeli o Ruskin. Alarmó incluso a un pensador tan racional como John Stuart Mill, que deseaba creer en el método científico pero percibía en los esquemas autoritarios de Comte una amenaza a la libertad individual y al gobierno democrático, y se vio inmerso por ello en un conflicto de valores que no fue capaz de superar jamás.

«Al gobierno de las personas le sucederá la administración de las cosas»^[3]: esta fórmula saintsimoniana la compartieron Comte y Marx. Marx acabó convenciéndose de que esto lo traería el verdadero motor de

todo cambio social: las fuerzas productivas de la sociedad, cuyas relaciones eran los factores primarios que determinaban las formas externas («la superestructura») de las relaciones sociales, a las que como norma ocultaban. Esto no solo incluía las instituciones legales y sociales sino las ideas que los hombres tenían en la cabeza, ideologías que consciente o inconscientemente realizaban la tarea de defender el orden establecido, es decir, el poder de la clase dominante, contra las fuerzas históricas encarnadas en las víctimas del sistema imperante, que al final acabarían triunfando. Nadie puede negar hoy que Marx, pese a sus errores, demostró una capacidad excepcional de prognosis en la identificación de la tendencia decisiva (la concentración y centralización de la empresa capitalista), la tendencia inexorable hacia un aumento constante del tamaño de los grandes negocios, entonces en embrión, y la agudización de los conflictos sociales y políticos que esto entrañaba. Se propuso también desenmascarar los disfraces conservadores y liberales, patrióticos y humanitarios, religiosos y éticos, tras los que se ocultarían algunas de las manifestaciones más brutales de estos conflictos y sus consecuencias sociales e intelectuales.

Estos pensadores fueron verdaderamente proféticos. Y hubo otros. El imprevisible y asistemático Bakunin predijo, con mayor precisión que su gran rival Marx, las circunstancias en que se producirían las revoluciones de los desposeídos. Se dio cuenta de que era probable que se produjesen no en las sociedades más industrializadas en una curva ascendente de progreso económico, sino, por el contrario, donde la mayoría de la población se hallaba próxima al nivel de subsistencia y tenía menos que perder con un levantamiento, es decir, en las regiones más atrasadas del mundo, habitadas por campesinos primitivos en condiciones de pobreza desesperada, donde el capitalismo era más débil, como España, Rusia. Esta doctrina la reformularon más tarde, pero sin atribuirle nunca inspiración anarquista, marxistas como Parvus (Helphand) y Trotski.

Estos eran los optimistas. Pero a principios de la década de 1830 aparecieron los primeros pesimistas. El poeta Heine advertía a los franceses en 1832 que un buen día sus vecinos alemanes, inspirados por una combinación terrible de metafísica absolutista, recuerdos y resentimientos históricos, fanatismo y fuerza y furor salvajes, caerían sobre ellos y

destruirían los grandes monumentos de la civilización occidental: «Kantianos implacables [...] armados con hacha y espada arrancarán las bases de nuestra vida europea para eliminar las raíces del pasado [...] aparecerán fichteanos armados», a los que no detendrán ni el miedo ni la codicia, como aquellos «primeros cristianos, a los que ni la tortura física ni el placer físico podían quebrantar»^[4]. Los más terribles de todos serán los discípulos de Schelling, los filósofos de la naturaleza, que, aislados e inalcanzables tras las barreras de sus propias ideas obsesivas, se identificarían con las fuerzas elementales de «las potencias demoníacas del antiguo panteísmo germano»^[5]. Cuando estos bárbaros embriagados de metafísica se pongan en movimiento, que los franceses tengan cuidado: su revolución parecerá un pacífico idilio.

¿Quién puede decir que también esto no ha acabado pasando en una forma más horrible que todo lo que haya podido concebir hasta Wagner en sus momentos más siniestros? Unas décadas después, Jakob Burckhardt predijo que era inevitable que se formase un complejo militar-industrial que dominaría, o que al menos podría dominar, los países decadentes de Occidente. Siguieron a esto los temores de Max Weber y todas las lúgubres utopías de Zamiatin, Aldous Huxley, Orwell y la larga lista de terribles Casandras, mitad satíricos mitad profetas, de nuestros días. Algunos de estos vaticinios eran puras predicciones; otros, como los de los marxistas y los neopaganos francófonos que atacaban a Heine, podemos considerar que en cierto modo se autocumplieron.

Estos son ejemplos de prognosis y diagnosis auténticamente veraces de la dirección que estaba siguiendo la sociedad occidental. Al lado de ellos ha habido todas aquellas utopías justamente olvidadas (desde Platón a Fourier o Cabet o Bellamy o Hertzka), embalsamadas en las páginas de las historias más voluminosas de las doctrinas socialistas. Hubo, por otra parte, fantasías liberales y tecnocráticas o neomedievales que se apoyaban en un regreso a un tipo de *Gemeinschaft* precapitalista y preindustrial, o, alternativamente, en la construcción de un mundo único, organizado tecnocráticamente, empresarial y saintsimoniano. Pero, en medio de todo este gran abanico de futurología seria y compleja con apoyo estadístico mezclada con fantasía libre, se produjo un movimiento que dominó gran parte del siglo XIX para el

que no se predijo ningún futuro significativo, un movimiento que es hoy tan familiar, tan decisivo dentro de las naciones y en las relaciones entre estas, que solo con un esfuerzo de la fantasía podríamos imaginar un mundo en el que no jugase ningún papel. Su existencia y su tarea (sobre todo fuera del mundo de habla inglesa) nos parece tan evidente hoy que resulta extraño tener que llamar la atención hacia él como un fenómeno que prácticamente ignoraron los profetas antes de nuestra época y también durante ella; en este último caso, con consecuencias a veces fatales para ellos mismos y para los que creían en ellos. Este movimiento es el nacionalismo.

II

Ningún pensador político o social del siglo XIX dejó de apreciar que el nacionalismo era un movimiento dominante de su época. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo, en realidad hasta la Primera Guerra Mundial, se pensaba que el movimiento decaía. La conciencia de identidad nacional quizá sea tan vieja como la propia conciencia social. Pero el nacionalismo, a diferencia del sentimiento tribal o xenofobia, con el que está relacionado pero que no es idéntico a él, apenas parece haber existido en los tiempos antiguos o clásicos. Había otros focos de lealtad colectiva. Surge al parecer al final de la Edad Media en Occidente, especialmente en Francia, en forma de defensa de costumbres y privilegios de localidades, regiones, corporaciones y, por supuesto, Estados, y luego de la propia nación, frente a la invasión de un poder exterior (el derecho romano o la autoridad del Papa) o contra formas de universalismo relacionadas, como el derecho natural y otras pretensiones de autoridad supranacional. Su aparición como una doctrina coherente quizá pueda situarse y fecharse en el último tercio del siglo XVIII en Alemania, más concretamente en los conceptos de *Volksgeist* y *Nationalgeist*, en los escritos de un poeta y filósofo de enorme influencia, Johan Gottfried Herder.

Las raíces de esto se remontan a principios del siglo XVIII, y en realidad a antes, al menos en Prusia oriental, donde creció y desde donde se expandió. El pensamiento de Herder está dominado por su convencimiento de que entre las necesidades básicas de los hombres figura la de pertenecer a un grupo, una necesidad tan elemental como la de alimento o de procreación o de comunicación. Herder argumentaba, con mayor fervor e imaginación que Burke, y con gran riqueza de ejemplos psicológicos e históricos, que toda comunidad humana tenía una configuración y un diseño únicos. Sus miembros nacían en la corriente de una tradición que conformaba su desarrollo emotivo y físico igual que sus ideas. En realidad, para él las distinciones entre razón, imaginación, emoción, sensación, eran en gran medida artificiales. Había un esquema básico de carácter histórico que condicionaba la vida y la actividad de toda comunidad identificable y, sobre todo, aquella unidad que en su propia época había llegado a ser la nación. La forma de vivir en el hogar de un alemán y su modo de desarrollar su vida pública, la canción alemana y las leyes alemanas (el genio colectivo, no atribuible a autores individuales, que creaba los mitos y leyendas, las baladas y crónicas históricas) era el mismo que conformaba el estilo de la Biblia de Lutero, o las artes y técnicas e imágenes y categorías mentales de los alemanes de su propia época. La forma de hablar o de vestir o de moverse de los alemanes tenía más en común con su forma de construir sus catedrales u organizar su vida cívica (una esencia alemana básica, por así decirlo, una cualidad y una norma identificables) de lo que tenía con actividades análogas de los habitantes de China o Perú.

Las ideas, el arte, las formas de vida, las actividades y costumbres humanas, tenían valor para los hombres (y debían tenerlo) no en función de criterios atemporales, aplicables a todos los hombres y a todas las sociedades, independientemente de la época y del lugar, como enseñaban las *lumières* francesas, sino porque eran suyas propias, expresiones de su vida local, regional, nacional, y les hablaban a ellos como no podían hablar a ningún otro grupo humano. Por eso los hombres se marchitaban en el exilio, eso era lo que anhelaba la nostalgia («el dolor más noble de todos»). Para entender la Biblia había que penetrar con la imaginación en la vida de los pastores de Judea de los tiempos primitivos; para entender las Edas, en

la lucha feroz con los elementos de una raza nortea bárbara. Todo lo valioso era  nico.

El universalismo, al reducirlo todo al mínimo común denominador que se aplica a todos los hombres en todas las épocas, privaba a vidas e ideales de ese contenido específico que era el único que les daba sentido. De ahí la cruzada implacable de Herder contra el universalismo francés, y su concepción y glorificación de culturas individuales (hindú, china, nórdica, hebrea) y su odio a los grandes uniformadores, César y Carlomagno, los romanos, los caballeros cristianos, los misioneros y edificadores del Imperio británico, que eliminaban culturas nativas y las sustituían por la propia, histórica, y espiritualmente por tanto, extranjera y opresiva para sus víctimas. Herder y sus discípulos creían en la coexistencia pacífica de una multiplicidad rica y una variedad de formas nacionales de vida, cuanto más diversas mejor. Bajo la influencia de las invasiones francesas, la revolucionaria y la napoleónica, la autonomía cultural o espiritual, por la que en principio había abogado Herder, se convirtió en una autoafirmación nacionalista agria y agresiva.

Los orígenes del cambio cultural y de las actitudes nacionales son difíciles de establecer. El nacionalismo es un estado de inflamación de la conciencia nacional que puede ser tolerante y pacífico, y lo ha sido a veces. Parece que su causa suelen ser heridas, alguna forma de humillación colectiva. Puede que esto sucediese en tierras alemanas porque habían permanecido en los bordes extremos del gran renacimiento de Europa occidental. El período final del siglo XVI, un gran período creador, que no se había agotado en modo alguno ni siquiera en Italia, cuya cultura se había elevado hasta una altura sin parangón un centenar de años antes, se caracterizó por una irrupción inmensa de actividad creadora en Francia, en Inglaterra, en España, en los Países Bajos. Los principados y ciudades alemanas, dominados por el poder imperial de Viena y por otras potencias exteriores, eran en comparación profundamente provincianos. Solo destacaban en arquitectura y, tal vez, en teología protestante. La terrible devastación de la guerra de los Treinta Años aumentó aún más esta distancia cultural. Ser objeto del menosprecio o la condescendencia paternalista de vecinos orgullosos es una de las experiencias más

traumáticas que pueden padecer los individuos y las sociedades. La reacción suele ser la exageración patológica de las propias virtudes, reales o imaginarias, y resentimiento y hostilidad hacia los orgullosos, los felices, los que triunfan. Esto caracterizó sin duda gran parte del sentimiento alemán hacia Occidente, en especial respecto a Francia, en el siglo XVIII.

Los franceses dominaban el mundo occidental, política, cultural y militarmente. Los humillados y derrotados alemanes, sobre todo los de Prusia oriental, tradicionalistas, religiosos y económicamente atrasados, tiranizados por oficiales franceses importados por Federico el Grande, reaccionaron, como la rama doblada de la teoría del poeta Schiller^[6], enderezándose con violencia y negándose a aceptar su supuesta inferioridad. Descubrieron en sí mismos cualidades muy superiores a las de los que los atormentaban. Comparaban su honda vida espiritual interior, su profunda humildad, su búsqueda idealista de valores auténticos (simples, nobles, sublimes) con las características de los franceses, ricos, mundanos, victoriosos, superficiales, suaves, despiadados, moralmente vacíos. Este talante alcanzó un tono febril durante la resistencia nacional contra Napoleón, y fue sin duda el modelo original de la reacción de muchas sociedades atrasadas, explotadas o tratadas al menos de modo paternal que, irritadas por la visible inferioridad de su condición, reaccionaron recurriendo a glorias y triunfos reales o imaginarios de su pasado, o a atributos envidiables de su propio carácter nacional o cultural. Los que no pueden ufanarse de grandes triunfos políticos, militares o económicos, o de una espléndida tradición en el campo del arte o del pensamiento, buscan solaz y fuerza en la idea de la vida espiritual libre y creadora que hay dentro de ellos, que no han corrompido los vicios del poder o el refinamiento.

Hay mucho de esto en las obras de los románticos alemanes y, después de ellos, en las de los eslavófilos rusos, y en más de uno de los que hicieron despertar el espíritu nacional en Europa central, Polonia, los Balcanes, Asia, África. De ahí el valor de un pasado histórico rico, real o imaginario, para pueblos aquejados de inferioridad, porque promete, quizás, un futuro aún más glorioso.

Si no puede invocarse ese pasado, su propia ausencia será base de optimismo. Quizá seamos hoy primitivos, pobres, bárbaros incluso, pero

este mismo atraso es un síntoma de nuestra juventud, nuestra potencia vital intacta; somos los herederos del futuro del que nada pueden esperar ya las naciones viejas, gastadas, corrompidas, decadentes, pese a toda su cacareada superioridad actual. Este tema mesiánico lo entonan con vigor los alemanes, luego los polacos y los rusos y, tras ellos, en nuestra época, muchos Estados y naciones que creen que aún no han jugado su papel (pero pronto lo harán) en el gran drama de la historia.

III

Esta actitud, casi universal entre las naciones en desarrollo, es evidente para los más ignorantes en la actualidad. Pero en el hogar de la profecía política, el siglo XIX, cuando se escrutaba el futuro a través de varios telescopios históricos, sociológicos y filosóficos, no estaba evidentemente tan claro ni mucho menos. Los grandes maestros no previeron la inmensa proliferación de orgullo nacional, en realidad no la predijeron en absoluto. Hegel, con su insistencia en las naciones «históricas», como opuestas a las «antihistóricas», como portadoras del *Geist* cósmico siempre empujando hacia delante, quizás halagase el amor propio de la Europa occidental y nórdica o alimentase las ambiciones de los que perseguían el poder y la unidad alemana o nórdica. Pero se oponía con no menos violencia que Metternich al nacionalismo desbocado, violento y emotivo de los estudiantes francófilos y antisemitas, con su patriotería y sus quemaduras de libros, que le parecían excesos bárbaros, como le parecieron a Goethe, que prohibió a su hijo luchar contra los franceses. Remontar hasta los escritos de Hegel el fiero nacionalismo de escritores alemanes posteriores que procedían de ellos es injusto, sin duda. Ni siquiera los primeros patriotas fanáticos (los Jahn, los Arndt, los Görres, y desde luego Fichte, que es responsable en parte de esa actitud, con sus cantos a la lengua alemana no contaminada como vehículo de la misión especial liberadora de los

alemanes en el mundo), ni siquiera ellos vieron conscientemente el nacionalismo como la fuerza dominante en el futuro de Europa y aún menos de la humanidad. Pretendían solo liberar sus naciones de influencias escépticas o extranjeras o dinásticas incapacitantes. Jahn y Arndt y Körner son chovinistas alemanes, pero no son teóricos del nacionalismo en cuanto tal, y aún menos profetas de su dominio universal; en realidad, las naciones inferiores no tienen derecho a él.

Los racionalistas y los liberales, y por supuesto los primeros socialistas, ignoran prácticamente el nacionalismo. Para ellos es un mero signo de inmadurez, una reliquia irracional de un pasado bárbaro o un regreso a él que significa un retroceso: fanáticos como Maistre (que pese a todo su ultramontanismo fue uno de los primeros creyentes en el «integralismo» natural) o Fries o Gobineau o Houston Stewart Chamberlain y Wagner, o, más tarde, Maurras, Barrès, Drumont, no fueron objeto de consideración seria hasta los *affairs* de Boulanger y Dreyfus; estos, por su parte, se tomaron por aberraciones temporales, debidas a la atmósfera anormal que siguió a la derrota en la guerra, la cual dejará paso de nuevo a una vuelta a la sensatez, la razón y el progreso. Estos pensadores, que miraban hacia el pasado buscando fuerza, no juegan el papel de videntes sociales: intentan, con grados diversos de pesimismo, revivir un espíritu nacional socavado, quizá mortalmente, por el enemigo: liberales, masones, científicos, ateos, escépticos, judíos. Aún puede salvarse algo con un gran esfuerzo. Pero ellos creen que son las otras tendencias «destructivas» que actúan contra el espíritu nacional las que están presentes con fuerza amenazadora y dominan el campo y hay que combatirlas, aunque solo sea para preservar islas de pureza y fuerza y vida «integral». Gobineau es el más pesimista de ellos, y de todos modos se interesa por la raza más que por las naciones, Treitschke es el más optimista... reflejo, sin duda, de sus respectivos ambientes nacionales.

En cuanto a Marx y Engels, para ellos, casi no necesito repetirlo, es la irrupción de las clases, determinada económicamente por la división del trabajo y la acumulación del capital, y la guerra entre estas clases, lo que explica el cambio social en la historia humana. El nacionalismo, como la religión, es un fenómeno temporal que, generado por la ascensión de la

burguesía, constituye una de las armas espirituales autónomas contra el proletariado. Si penetra en las masas lo hace, con demasiada frecuencia, como una forma de «falsa conciencia»^[7] que les impide ver su verdadera condición y alimenta ilusiones que les proporciona un consuelo engañoso en su estado de ignorancia. Al cesar las condiciones que le han dado origen (la guerra de clases), el nacionalismo, como la religión, se evaporará junto con otras ilusiones políticamente potentes e históricamente condicionadas. Puede alcanzar una cierta influencia independiente por sí mismo, como muchos subproductos similares de la evolución de las fuerzas productivas, pero no puede sobrevivir a la destrucción de su fuente primaria, el sistema capitalista.

Este principio se convirtió en un dogma para todas las escuelas del marxismo. Por muy en desacuerdo que estuviesen en otros temas, esto era terreno común, tanto para el gradualismo pacífico de Eduard Bernstein como para los miembros más izquierdistas del partido bolchevique. El convencimiento de que el nacionalismo era una ideología burguesa reaccionaria equivalía al convencimiento de que estaba condenado. Podrían considerarse históricamente determinados, como máximo, los levantamientos nacionales de los pueblos coloniales contra sus amos imperialistas, un paso táctico en el camino hacia la verdadera revolución socialista que no podía quedar ya demasiado lejos. Aun así, un levantamiento nacional era una cosa y el nacionalismo otra. Fue esta creencia la que causó tanta decepción y tanta indignación entre la izquierda internacionalista, encabezada por Lenin, Karl Liebknecht y sus amigos, cuando los partidos socialistas de los países beligerantes, en vez de proclamar una huelga general que habría parado la guerra de 1914, se unieron a las banderas nacionales y fueron a la guerra unos contra otros. Este fue el motivo de que Rosa Luxemburgo protestara contra la formación misma de un Estado nacional por los polacos al final de la guerra. La Revolución de Octubre, justo es decirlo, fue auténticamente antinacionalista en su carácter.

El contraste, expuesto por algunos sectores, entre Lenin como la voz auténtica del sentimiento ruso frente al «cosmopolitismo desarraigado»^[8] de hombres como Trotski y Zinóviev o Rádek, no tiene ningún fundamento.

Lenin consideraba la Revolución rusa la ruptura del eslabón más débil de la cadena capitalista, y estaba convencido de que su valor residía en que precipitaría la revolución mundial, puesto que, como creían firmemente Marx y Engels, el comunismo no podía sobrevivir en un solo país. Los acontecimientos decidieron de otro modo, pero la doctrina solo se modificó bajo Stalin. La actitud inicial de los primeros bolcheviques era auténticamente antinacionalista: hasta el punto de que los críticos bolcheviques de Rusia rivalizaban entre ellos en el menosprecio de las glorias de su literatura nacional (Pushkin por ejemplo), con objeto de expresar su menosprecio a la tradición nacional como un valor burgués fundamental.

Había una actitud similar entre los dirigentes de las revoluciones comunistas abortadas que siguieron en Hungría y en Múnich. «Nacional-chovinismo», «social-chovinismo» se convirtieron en insultos, en gritos de combate utilizados para aplastar movimientos autónomos en algunas de las provincias no rusas del antiguo imperio zarista. Pero después de esto concluyó la auténtica fase internacional. La infravaloración sistemática de la fuerza de movimientos nacionalistas totalitarios o autoritarios, y su triunfo en Europa central y nororiental, en la Península Ibérica y en todas partes, se produjo por un error de cálculo debido a causas ideológicas. La autarquía económica que siguió a la gran crisis de 1931, interpretada bastante verosímilmente como una culminación de las contradicciones internas del sistema capitalista, fue, aparte de todo lo demás que pudiese indicar, una forma de nacionalismo económico agudo, que sobrevivió a sus supuestas causas económicas y que obstaculizó gravemente el avance de la Ilustración, tanto liberal como socialista. Lo que sucedió luego en los territorios de liberación reciente de Asia y África parece apoyar la idea de que después de la década de 1920 ni el socialismo ni ningún otro movimiento político del mundo de posguerra podía triunfar si no llegaba cogido de la mano no solo del antiimperialismo sino de un intenso nacionalismo.

IV

La ascensión del nacionalismo es hoy un fenómeno de alcance mundial, probablemente el factor único más fuerte en los Estados de reciente creación, y en algunos casos entre las poblaciones minoritarias de las regiones más viejas. ¿Quién habría predicho en el siglo XIX la aparición de nacionalismo intenso en Canadá y Pakistán (en realidad, hasta la posibilidad misma del propio Pakistán habría sido recibida con considerable escepticismo hace cien años entre los dirigentes nacionalistas hindúes), o en Gales o en Bretaña o en Escocia o en el País Vasco? Se podría decir que es un acompañamiento psicológico automático de la liberación del dominio extranjero, una reacción natural, según la teoría de la «rama doblada» de Schiller, contra la opresión o la humillación de una sociedad que posee características nacionales. El deseo de independencia nacional se halla entrelazado en la mayoría de estos casos con la resistencia social a la explotación. Este género de nacionalismo es, quizá, tanto una forma de resistencia social o de clase como de autoafirmación puramente nacional, que crea una atmósfera en la que los hombres prefieren que les den órdenes, aunque ello entrañe maltratarlos, miembros de su propia fe o nación o clase, a que los tutelen, aunque sea benévolamente, superiores de actitud en último término condescendiente de una tierra extranjera o un medio o una clase ajenos.

Puede ser también que ninguna minoría que haya preservado su tradición cultural propia o características religiosas o raciales pueda soportar indefinidamente la perspectiva de seguir siendo siempre una minoría, gobernada por una mayoría con un punto de vista o unos hábitos distintos. Y esto puede explicar, sin duda, la reacción de orgullo herido, o el sentimiento de injusticia colectiva, que anima, por ejemplo, al sionismo o a su imagen especular, el movimiento de los árabes palestinos, o minorías «étnicas» como los negros de Estados Unidos o los católicos irlandeses del Úlster, los nagas de la India, etc. Desde luego, el nacionalismo contemporáneo raras veces llega en su forma pura y romántica como lo hizo en Italia o Polonia o Hungría a principios del siglo XIX, pero está mucho

más íntimamente vinculado a agravios sociales y religiosos y económicos. Parece indudable, sin embargo, que el sentimiento básico es profundamente nacionalista. El odio racial, más amenazador aún (e incluso aún menos predicho hace un siglo, si es que llegó a serlo), parece figurar en el núcleo de las expresiones más odiosas de emoción colectiva violenta de este género: el genocidio o casi genocidio de la India, Sudán, Nigeria y Burundi indican que, independientemente de otros factores que pueda haber en tales situaciones explosivas, poseen siempre un núcleo nacional o racial, que otros factores pueden exacerbar pero que no generan, y sin los cuales no alcanzan la masa crítica social y política. El nacionalismo apasionado parece ser el *sine qua non* de las revoluciones contemporáneas.

Sea cual sea la explicación de este fenómeno que es, a su manera, tan amenazador como los otros peligros que acechan a la humanidad (la contaminación o la superpoblación o el holocausto nuclear), su crecimiento es incompatible con la idea decimonónica de la intrascendencia relativa de la raza o de la nacionalidad o incluso de la cultura, frente a, por ejemplo, la clase o la rivalidad económica, o de factores psicológicos y antropológicos frente a los sociológicos o económicos. Fueron estos, sin embargo, los supuestos sobre los que se apoyaron las predicciones de la aparición de una sociedad racional, tanto las que se apoyaban en los principios del individualismo liberal como las que lo hacían en la centralización tecnocrática. Los brotes imprevistos de movimientos diferentes, pero igualmente nacionalistas, en las sociedades comunistas de nuestra época (desde la resistencia húngara de 1956 al antisemitismo y el nacionalismo en Polonia y también en la propia Unión Soviética) parecen debilitar, como mínimo, las tesis marxistas ortodoxas^[9]. Pero no pueden describirse, ciertamente, como lo hacen a veces aquellos a los que ponen en un aprieto, como meras reliquias y supervivencias de una ideología anterior. Ni Nagy en Hungría ni Moczar en Polonia eran en ningún sentido nacionalistas burgueses pese a las enormes diferencias entre sus objetivos.

A la vista de esto, la fe en fuerzas compensatorias (en empresas multinacionales que, sea cual sea su relación con la lucha de clases y el conflicto social, saltan al menos las fronteras nacionales, o en Naciones Unidas como una barrera para el chovinismo desbocado) parece igual de

realista (al menos por lo que se refiere a territorios situados fuera de Europa occidental) que la creencia de Cobden de que el desarrollo del libre comercio en todo el mundo traería por sí solo la paz y la cooperación armónica entre las naciones. También recuerda el argumento, al parecer no rebatido, de Norman Angell poco antes de 1914 de que los intereses económicos y los Estados capitalistas modernos harían por sí solos imposibles las guerras a gran escala.

V

Lo que a mi parecer estamos presenciando es una reacción mundial contra las doctrinas básicas del propio racionalismo liberal decimonónico, un confuso esfuerzo por volver a una moral más vieja. En los siglos XVIII y XIX, las líneas de combate estaban más o menos claramente trazadas. De un lado los defensores de la tradición, de jerarquías políticas y sociales, fuesen «naturales» o santificadas por la historia, de la creencia en una autoridad divina, o al menos trascendente, y la obediencia a ella. Había quienes creían que las operaciones de la razón sin trabas debían mantenerse dentro de ciertos límites y debería impedirse, sobre todo, que se pudiese en duda la validez de las leyes y costumbres y formas de vida antiguas, esos vínculos impalpables e inanalizables que mantienen unida la sociedad y que son los únicos que sostienen la salud moral de los Estados y de los individuos. Esta es la fe en la comunidad «integral» que el análisis crítico por intelectuales escépticos utilizando métodos racionales solo puede desacreditar en la teoría y socavar, y al final desintegrar, en la práctica. Del otro lado se alineaban los campeones inquebrantables de la razón, que rechazaban la fe en la tradición, la intuición, las fuentes trascendentes de autoridad como meras pantallas de humo para justificar irracionalidad, ignorancia, parcialidad, miedo a la verdad en cuestiones teóricas y estupidez, injusticia,

opresión y el poder corrupto de los intereses siniestros de Bentham en la práctica.

El partido del progreso, liberal o socialista, apelaba a los métodos de la razón, especialmente a los métodos utilizados en las ciencias naturales, mediante los cuales cualquier ser racional podía verificar la veracidad de un principio o la eficacia de una política, o si las pruebas en que esas conclusiones se basaban eran fidedignas o no. Podía comprobar por sí mismo esas afirmaciones utilizando técnicas a las que podía recurrir cualquiera, en cualquier tiempo, en cualquier lugar, sin apelar a facultades especiales o a intuición mística de las que solo unos cuantos elegidos estaban misteriosamente provistos, medios mágicos de conocer pretendidamente infalibles con frecuencia. Cada bando conocía a sus enemigos: en la derecha estaban monárquicos y conservadores, clericales y autoritarios, nacionalistas e imperialistas, hombres a los que sus adversarios llamaban reaccionarios y oscurantistas; del otro lado, racionalistas, materialistas científicos, intelectuales escépticos, igualitarios y positivistas de diversos matices. Fuesen cuales fuesen las diferencias dentro de cada grupo, respecto a los fines o a los medios, las líneas de diferenciación principales entre ellos eran claramente perceptibles; y a pesar de posiciones mixtas e intermedias, cada bando tenía conciencia del lugar al que pertenecía y de quiénes eran sus aliados y adversarios naturales.

Hay un sentido en el que han triunfado, en nuestra época, los «sofistas, economistas y calculadores» de Burke^[10], los racionalistas, los progresistas victorianos. Condorcet dijo una vez que todos los problemas reales del futuro se podían resolver sobre la base del cálculo racional de las consecuencias utilitarias. *Calculemus*^[11], esa había de ser la nueva consigna, la clave para la solución de problemas sociales y personales. Este método, con su insistencia en análisis de sistemas, efectividad de costes, reducción a términos estadísticos y cuantitativos, confianza en la autoridad y el poder de organización y los especialistas, es hoy propiedad común de ambos bandos. La aplicación de técnicas tecnológicas en la organización de las vidas y de las actividades productivas de los seres humanos es la política de gobiernos, de empresas industriales, en realidad de todas las actividades económicas (y culturales) a gran escala tanto en los Estados capitalistas

como en los comunistas. El conocimiento científico y la organización científica, que son los únicos que han logrado desvelar los secretos de la naturaleza, animada e inanimada, pueden sin duda utilizarse para racionalizar la vida social y proporcionar así la satisfacción máxima de necesidades humanas descubribles, siempre que el sistema lo organicen especialistas desinteresados.

Físicos y biólogos, geógrafos y planificadores urbanos y rurales, psicólogos y antropólogos, matemáticos e ingenieros (incluidos los «ingenieros de almas humanas» de Stalin)^[12], especialistas de todo tipo, pueden ser puestos, y lo han sido en mayor grado, al servicio de los que, a veces con motivaciones puras y una dedicación fanática a una causa que consideran la de la razón y la felicidad humana, están decididos a utilizar lo mejor posible los recursos disponibles, naturales y artificiales, humanos y no humanos. Los marxistas o los habitantes de países subdesarrollados pueden protestar contra el uso de esos métodos en su propio beneficio por el enemigo de clase, interno o externo, capitalistas, «neocolonialistas», imperialistas. Pero no protestan contra el enfoque tecnológico en sí, y quieren en realidad adaptarlo y perfeccionarlo para la promoción de sus propios intereses. Contra esto se ha iniciado una protesta de ámbito mundial.

La eficacia de esta rebelión (pues tal parece) es difícil de predecir, dado que aún está en sus inicios. Brota de la opinión de que los derechos humanos, enraizados en la idea de los seres humanos como específicamente humanos, es decir, individualizados, poseedores de voluntad, sentimientos, creencias, ideales, modos de vida propios, se han perdido de vista en las vastas extrapolaciones y cálculos «globales» que guían los planes de los ejecutivos y planificadores de políticas en las operaciones gigantescas a las que se dedican gobiernos, corporaciones y elites interconectadas de diversos géneros. El cálculo cuantitativo ha de ignorar necesariamente los objetivos y temores y esperanzas y deseos específicos de los seres humanos individuales. Esto es inevitable si se han de proyectar políticas para gran número de individuos, pero no hay duda de que actualmente se ha ido muy lejos en este sentido.

Entre los jóvenes de hoy hay un número creciente que ve su futuro como un proceso en el que se los encaja en un programa científicamente bien construido, una vez que los datos de su utilizabilidad y capacidades y perspectivas de vida han sido clasificados, computados y analizados en función de su eficacia para el objetivo, en el mejor de los casos, de producir la mayor felicidad del mayor número. Esto determinará la organización de la vida a una escala nacional o regional o mundial, sin prestar una atención impropia a sus caracteres individuales, modos de vida, deseos, peculiaridades, ideales, y sin interés por ellos (puesto que no es necesario para la realización de la tarea). Esto los hace sufrir, enfurecerse o desesperarse. Quieren ser o hacer algo, y no simplemente que actúen a través de ellos o por ellos o para ellos. Exigen que se reconozca su dignidad como seres humanos. No desean que se los reduzca a material humano, ser fichas en un juego que juegan otros, aunque se juegue, al menos en parte, en beneficio de esas mismas fichas. Estalla una revuelta a todos los niveles.

El joven disidente se aparta de las universidades, de las actividades intelectuales, la educación organizada, o las ataca, porque las identifica con esta inmensa maquinaria deshumanizadora. Sépanlo o no, están apelando a una especie de derecho natural, o absolutismo kantiano, que prohíbe tratar a los seres humanos como medios para fines, por mucha benevolencia con que se plantee. Sus protestas adoptan a veces formas racionales, otras violentamente irracionales, son intentos primordialmente exhibicionistas y con frecuencia histéricos de desafiar a los poderes establecidos, de insultarlos para que tomen conciencia del efecto totalitario de tales políticas, lo pretendan o no (el auténtico componente marxista de tales protestas, la denuncia de la explotación y del dominio clasista, no es, en general, la nota dominante). Protestan contra el efecto destructivo sobre los individuos de la planificación global, contra el hecho de que cifras y gráficos sustituyan la percepción directa de seres humanos concretos por cuyo bien teórico se hace todo eso, sobre todo de los muy alejados de ellos, cuyas vidas los planificadores pretenden determinar, a veces por medios extremadamente brutales, ocultos a su vista tras el medio opaco de las estadísticas impersonales.

En las sociedades industriales o posindustriales, la protesta es la de individuos o grupos cuyos miembros no desean que los arrastren las ruedas del progreso científico, interpretado como la acumulación de bienes materiales y servicios y de organizaciones utilitarias para disponer de ellos. En territorios pobres o excoloniales, el deseo de la mayoría de que los traten como iguales a sus antiguos amos (como seres humanos plenos) adopta a veces la forma de autoafirmación nacionalista. La petición de independencia individual y nacional (la exigencia de que otros no obstaculicen o dicten u organicen) brota del mismo sentimiento de dignidad humana ofendida. Por supuesto, el movimiento de independencia nacional conduce a veces por sí solo a la creación de unidades mayores, a la centralización, y con frecuencia a que la nueva élite reprima a sus propios conciudadanos, y puede llevar al aplastamiento de diversas minorías, étnicas, políticas, religiosas. En otras ocasiones lo inspira el ideal opuesto: huir de la inmensa autoridad impersonal que ignora diferencias étnicas, regionales y religiosas, el anhelo de unidades «naturales» de tamaño «humano».

Pero el impulso original, el deseo de *fare da se*^[13], parece ser el mismo en ambos casos; es él *se* lo que varía. El yo que busca libertad de acción, determinar su propia vida, puede ser grande o pequeño, regional o lingüístico; hoy es probable que sea colectivo y nacional o étnico-religioso más que individual; se resiste siempre a la disolución, la asimilación, la despersonalización. Es el propio triunfo del racionalismo científico en todas partes, el gran movimiento del siglo XVIII en pro de la liberación de los hombres de la superstición y la ignorancia, del egoísmo y la codicia de reyes, sacerdotes y oligarquías, sobre todo de los caprichos de las fuerzas naturales, el que, por una curiosa paradoja, ha impuesto un yugo que despertó, a su vez, un grito demasiado humano de independencia de su dominio. Es un grito que pide espacio en que los hombres puedan intentar realizarse plenamente de acuerdo con su naturaleza, sin que se excluyan sus peculiaridades personales, vivir libres de los dictados o correcciones de profesores, amos, intimidadores y dominadores de diversos géneros. Es indudable que el obrar enteramente según las propias apetencias podría destruir no solo a los propios vecinos sino a uno mismo. La libertad es solo

un valor entre otros, no puede ejercerse sin reglas y límites. Pero esto se olvida inevitablemente en el momento de la rebelión.

VI

El antinomianismo no es nada nuevo. Amotinarse contra la vida de cuartel, la asfixia de sociedades «cerradas», contra las leyes e instituciones que se consideran injustas u opresivas, o corruptas, o indiferentes a algunas de las aspiraciones más profundas de los seres humanos, se ha producido en la historia de todo Estado e Iglesia y orden social longevos. A veces se considera que estas instituciones, sean cuales sean sus ideologías y credos oficiales, favorecen a un grupo o una clase determinados a expensas de otros, a los que procuran, consciente o inconscientemente, engañar o imponer sumisión. En otras ocasiones se considera que el sistema se autopropetúa mecánicamente y que parecen haber quedado anticuadas las razones de su existencia, aunque pudiesen haber sido válidas en otros tiempos. Los que las apoyan engañan a los hombres (y se engañan ellos mismos) al suponer que las organizaciones humanas, que pueden haber respondido en principio a necesidades reales, son necesidades objetivas, leyes de la naturaleza (al menos de la naturaleza humana) y que es ocioso e irracional pretender modificarlas. Diderot hablaba de la guerra dentro de cada ser humano, la del hombre natural que intenta liberarse del hombre artificial, que está compuesto de convenciones sociales, presiones irracionales y el «error interesado»^[14] de la clase dirigente que la crítica racional haría estallar pero sobre el que se apoya la sociedad contemporánea.

La protesta contra esto adopta a veces la forma de un anhelo nostálgico de épocas anteriores, en que los hombres eran virtuosos o felices o libres, o sueños de una edad de oro en el futuro, o de una restauración de la sencillez, la espontaneidad, la humanidad natural, la economía rural

autosuficiente, en que el hombre, sin depender ya de los caprichos de otros, puede recuperar la salud moral (y física). El resultado sería teóricamente el reino de esos valores eternos que todos pueden identificar fácilmente, salvo los irremisiblemente corruptos, solo con mirar dentro de sí mismos; esto es lo que creían Rousseau y Tolstói y un buen número de anarquistas pacíficos, y lo que aún siguen creyendo sus modernos seguidores. Los movimientos populistas del siglo XIX que idealizaban a los campesinos, o a los pobres, o a la nación «auténtica», muy diferente de sus burocráticos y autoproclamados dirigentes, eran tentativas de este género: una vuelta al «pueblo» para escapar de un mundo de valores falsos, vidas «no auténticas», hombres de la organización, o los seres aplastados o reprimidos de Ibsen o Chéjov, en que la capacidad humana para el amor o la amistad, la justicia o el trabajo creador, el gozo, la curiosidad, la búsqueda de la verdad, han quedado abortados o frustrados. Unos desean mejorar la sociedad contemporánea por medio de reformas. Otros creen, como debían de creer los anabaptistas del siglo XVI, que la corrupción ha ido demasiado lejos, que hay que destruir completamente a los inicuos, con la esperanza de que brotará de las ruinas milagrosamente una sociedad nueva y pura.

Estos son casos extremos, elegidos para ejemplificar el problema en su aspecto más característico. El nacionalismo está relacionado precisamente con este talante y este problema. Es también una forma patológica de una resistencia autoprotectora. Rousseau, la voz más hechicera de esta rebelión general, mandaba a los polacos oponerse a la invasión de los rusos aferrándose obstinadamente a sus instituciones nacionales, sus ropas, sus costumbres, sus modos de vida, les decía que no se adaptasen, que no se dejaran asimilar; los objetivos de la humanidad universal los encarnaba, en aquel momento, su resistencia. Esto se parece a la actitud de los populistas rusos del siglo pasado. Es algo que se da entre las minorías o los pueblos reprimidos, los grupos étnicos que se sienten humillados u oprimidos, para los que el nacionalismo representa erguir la espalda doblada, recuperar una libertad que quizá nunca han tenido (es todo cuestión de ideas en las cabezas de los hombres), venganza por su humanidad ofendida.

Esto lo sienten con menos intensidad las sociedades que han disfrutado de independencia política durante largos períodos. Occidente ha satisfecho

suficientemente esa ansia de reconocimiento, el deseo de *Anerkennung* que Hegel analizó tan memorablemente; es la carencia de esto, más que ninguna otra causa, lo que parece conducir a excesos nacionalistas. A muchos liberales y socialistas de Occidente el nacionalismo les parece mera patriotería o imperialismo, un elemento más de la ideología de ese mismo orden establecido que ha despojado a las víctimas de su patrimonio. ¿Podría haber algo más paradójico o más patético que el que hubieran de perseguir los mismos valores de ese sistema monstruoso que los ha reducido a la pobreza y la degradación? ¿No es este uno de los mejores ejemplos de la tesis marxista de que uno de los mayores males que hace la clase dominante a los que tiene sometidos es cegarlos para que no vean sus auténticos intereses, infectarlos con su ideología, fruto de sus propios intereses, como si estos fuesen idénticos a los de los oprimidos?

En realidad, el nacionalismo no milita inevitable y exclusivamente a favor de la clase dominante. Anima rebeliones contra ella también, pues expresa el deseo ferviente de los insuficientemente considerados de contar para algo entre las culturas del mundo. No hace falta subrayar el aspecto brutal y destructor del nacionalismo moderno en un mundo destrozado por sus excesos. Ha de identificarse sin embargo como lo que es, una reacción mundial a una necesidad natural y profunda de los esclavos recién liberados, «los descolonizados», un fenómeno imprevisto en la sociedad eurocéntrica del siglo XIX. ¿Cómo llegó a ignorarse la posibilidad de este fenómeno? Yo no ofrezco ninguna solución a este problema.

APÉNDICE A LA SEGUNDA EDICIÓN

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE RUSSELL

Reseña de Bertrand Russell
en *A History of Western Philosophy, Mind* 56 núm. 222
(abril de 1947), pp. 151-166

El propósito de este largo y notable libro es, nos dice Lord Russell, «exponer la filosofía como una parte integral de la vida social y política, no como las especulaciones aisladas de individuos notables, sino como un efecto y una causa a la vez del carácter de las diversas comunidades en las que florecieron los diversos sistemas»^[1]. Él considera que este propósito exige una versión más completa de la historia general de la que suele darse por parte de los historiadores de la filosofía. El lienzo es vasto y el plan correspondientemente ambicioso. La obra está dividida en tres secciones principales: la primera trata de la filosofía antigua, la segunda de la católica y la tercera de la filosofía moderna. No es, y no pretende ser, una obra de erudición histórica o filosófica original, ni se plantea tampoco como un tratado para filósofos que exponga las insuficiencias de la tradición y aplique sistemáticamente nuevos métodos a viejos problemas. Es una obra popular, destinada al lector general, y está escrita en una prosa clara y elegante y vigorosa, con esa peculiar combinación de convicción moral e inagotable fertilidad intelectual que caracteriza en cierta medida todos los escritos, hasta los más efímeros, de Russell, así que el lector general puede considerarse afortunado.

El libro no está destinado, como ya se ha dicho, al filósofo profesional, y puede parecer por ello capcioso e irrelevante quejarse de que este a

menudo lo encuentre flojo de textura y asistemático, lleno de omisiones y de torturantes evasiones, una rica y caótica amalgama de inicios inconclusos, afirmaciones dogmáticas no apoyadas por argumentos, y también de argumentaciones abandonadas justamente donde muy bien podría esperarse que surgiesen conclusiones de un género llamativo y crucial; todo esto intercalado con *obiter dicta*, a menudo de memorable brillantez y penetración, pero que normalmente se deja que se defiendan solas en un océano de descripción histórica y sociológica; y que por esas razones es muy poco probable que sean de gran ayuda para él en su propio pensamiento.

Tampoco cumple plenamente su propósito ni siquiera desde el punto de vista del lector semifilosófico ni del lego sofisticado: se proporciona sin duda un trasfondo de datos históricos, pero la selección de esos datos parece en ocasiones arbitraria; no están además hilvanados en la narración con la suficiente firmeza para que cumplan la función explicativa para la que manifiestamente se introducen. Las interpretaciones históricas se mantienen en gran medida distanciadas de la historia de las ideas, salvo en los capítulos sobre la Edad Media, en que la interpretación se hace un tanto liviana y mecánica y oscurece el resto de la historia; cuando llegamos al período pos-Renacimiento, que es más afín al genio del autor, esa información se hace progresivamente más escasa, y cuando llegamos al siglo XIX tiende a desaparecer del todo, y se nos deja afrontar ideas filosóficas, por ejemplo las de Bergson o las de los analistas lógicos, prácticamente sin el beneficio del trasfondo social o histórico.

Pero es posible que insistir en objeciones como esas sea malinterpretar el carácter y el objetivo de esta obra. No es, ni pretende ser, una historia sistemática del pensamiento occidental. Su principal valor e interés —la razón por la que principalmente será leída— reside en la luz que arroja sobre las ideas de su autor. Porque pocos estarían dispuestos a negar hoy que la obra de Russell probablemente haya tenido una influencia general mayor sobre la filosofía de nuestro tiempo que la de ningún otro escritor vivo. Sus éxitos y sus fracasos han alterado radicalmente el contenido y la dirección de la filosofía europea (y americana), tanto por atracción y como por repulsión, y comparte con los grandes filósofos clásicos la propiedad

cardinal de volver obsoletos y arcaicos tipos de razonamiento y actitudes mentales que habían estado de moda y habían sido influyentes en su juventud, de convertir aparentes paradojas en lugares comunes bien asentados, de inventar nuevos métodos que han transformado la historia del pensamiento. La reputación de Russell como un gran innovador en lógica está lo suficientemente acreditada; sus escritos técnicos son lo suficientemente importantes para que cualquier trabajo suyo atraiga la atención de los filósofos por derecho propio; y aunque el libro que se comenta se plantee como una exposición popular, hasta la charla de mesa de un pensador tan eminente es valiosa.

Russell podría haber intentado escribir una historia sistemática de la filosofía siguiendo el modelo alemán o el francés; o podría haber seleccionado un grupo de temas específicos y haberlos tratado históricamente, examinando su génesis y su destino en las manos de diversos pensadores del pasado, o podría haber escrito una consideración general de ciertas teorías o «actitudes» escogidas y haberlas examinado histórica y políticamente, exponiendo sus propias conclusiones razonadas. Pero ha elegido no hacer ninguna de estas cosas. Ha preferido un progreso sin prisas de un filósofo a otro, de un período al siguiente, limitándose unas veces a contar la historia, deteniéndose otras, cuando su mirada capta algo que le atrae o le repele particularmente, a dar al lector algunas de sus razones para aceptar o rechazar una tesis o proposición concreta. A veces hace esto alegre y despreocupadamente, por no decir superficialmente, a veces con una agudeza y una penetración que recuerdan sus mejores trabajos. Salvo que uno lea el libro consistentemente y lo lea completo —y tiene bastante más de 900 páginas—, no puede saber nunca si un verdadero oasis de crítica y análisis no puede de pronto recompensar al lector un poco cansado tras algún trecho largo y árido. Es difícil hacer una descripción adecuada de un viaje tan largo en el espacio del que dispongo. Haré sin embargo todo lo que pueda por ofrecer alguna guía al posible lector profesional.

El libro empieza con un breve esbozo general de la interrelación de la historia política y social y la especulación filosófica. La filosofía se describe como una especie de tierra de nadie entre, por una parte, la

certidumbre dogmática, y por otra, la parálisis intelectual y moral que se deriva del excesivo escepticismo. La filosofía se diferencia en (a) argumentación técnica cuya validez no se ve demasiado afectada por las circunstancias sociales —así, por ejemplo, se considera que el argumento ontológico o el problema de los universales pueden analizarse sin referencia al carácter y las circunstancias de los filósofos que han tratado esos temas—, y (b) filosofía en el sentido en que transmite una actitud general hacia el mundo; es solo respecto a (b) que, en último análisis, no es posible ningún argumento racional, y es principalmente en ese sentido en el que la filosofía se halla en tan gran medida condicionada por el carácter y el entorno.

Tras un esbozo de civilizaciones primitivas, intercalado con observaciones iluminadoras sobre el papel jugado por «previsión» y «costumbre» como frenos a la espontaneidad bárbara, llegamos a los griegos. La exposición se inicia con el orfismo, los presocráticos y una descripción de la cultura griega durante el período clásico. El tratamiento de los jonios, que es excepcionalmente vívido, parece basarse sobre todo en Burnet, pero se dice algo sobre el centralismo económico de Mileto y el juego de influencias sociales sobre la especulación abstracta. Se señala a Pitágoras como el autor de la fatídica unión de misticismo y matemáticas que se considera responsable de muchos de los errores básicos incorporados a la teología y la metafísica tradicionales. «La influencia de las matemáticas en la filosofía —comenta Russell— ha sido al mismo tiempo profunda y desdichada». Desdichada porque ha conducido a la búsqueda de un sistema en el mundo externo, una «estructura del mundo» tan segura e inteligible como los sistemas abstractos de la geometría y la aritmética, al falso ideal de un criterio universal cuasimatemático, inalcanzable por inaplicable, por el que métodos empíricos válidos de investigación fueron durante demasiado tiempo juzgados y malinterpretados.

Siguen interesantes comentarios sobre la teología como una mezcla de sobrenaturalismo y matemáticas, derivada de la noción de números ideales en la mente de Dios. La distinción familiar tradicionalmente trazada entre conocimiento superior o intelectual e inferior o sensorial, que Russell considera uno de los mayores desastres de la filosofía, se rastrean a través de Platón, la Iglesia romana, los racionalistas del siglo XVII y Kant. Hay una

elegante analogía entre el fluir de Heráclito, la física del siglo xx, que prescinde de la sustancia metafísica, y el continuum bergsoniano. Pero hay también varias excursiones originales y útiles por lo que él considera verdadero y falso en los comentarios a menudo crípticos de varios presocráticos. Así, Parménides expone laberintos lógicos que Russell, muy felizmente, utiliza como ocasión para breves comentarios sobre sus propias doctrinas, es decir, sobre la teoría de las descripciones y sobre la denotación de los nombres. El análisis de Parménides quizá sea uno de los mejores ejemplos de las ventajas y las limitaciones del método que utiliza el autor a lo largo de esta obra. A pesar de prometer que procurará ver el mundo tanto como sea posible a través de los ojos de cualquier pensador dado cuyos puntos de vista elija analizar —aunque solo sea con el fin de arrojar luz sobre cómo el pensador en cuestión podría haber llegado a sostener las ideas más peculiares atribuidas a él—, Russell no hace nada de ese género. Analiza los puntos de vista de, por ejemplo, Parménides con la frescura y la imaginación concretas que proceden de hablar de él casi como si fuese semicontemporáneo o un pensador vagamente atemporal. Esto puede sorprender mucho a los históricamente orientados, pero aquí, en cierta medida, ilumina los temas analizados con mucho más éxito de lo que puede hacerlo un «historicismo» fidedigno.

Russell se halla situado en el polo opuesto exacto, digamos, de R. G. Collingwood, que llegó casi a decir que verdad y falsedad —nuestras nociones de ellas— eran criterios irrelevantes para aplicar a pensadores del pasado. Nuestra tarea era más bien intentar mediante un gran esfuerzo imaginativo ver sus problemas como los verían ellos, recordando siempre que sus soluciones no podían responder *ex hypothesi* a las cuestiones de nuestra propia época, o ser consecuentemente verdaderas o falsas, o poseer en realidad significado claro en relación con esto último. Ese punto de vista, si se lleva hasta su extremo lógico, es autoembrutecedor, pues entrañaría una incapacidad total por nuestra parte para reconocer la existencia de épocas y pensadores pasados, no digamos ya para entender o examinar la validez o veracidad de respuestas a problemas formulados en idiomas pertenecientes a experiencias radicalmente distintas y, digamos, herméticamente aisladas de la nuestra. Ni mantiene, por otra parte, el

enfoque de Russell afinidad alguna con el de polímatas alemanes como por ejemplo Ernst Cassirer, en cuyos períodos fluidos, aunque estén llenos de la erudición filosófica más escrupulosa y sugestiva, las distinciones se suavizan y difuminan y las diferencias polémicas desaparecen por arte de magia, hasta Leibniz es casi transformado en Hegel, y Kant resulta a veces casi indiferenciable de Einstein.

Russell muestra una aversión temperamental al historicismo de ambos géneros. Sus propias ideas y actitudes nunca se ponen en duda mucho tiempo; tácita o explícitamente juzga a todos sus predecesores de acuerdo con ellas, y eso aporta una cierta unidad al tratamiento. Ya trate de pensamiento político o de metafísica, se mantiene como un descendiente — tal vez el último miembro ilustre de una estirpe distinguida— de los enciclopedistas del siglo XVIII (con las mayores afinidades con Voltaire y Condorcet) y de la igualmente honorable tradición del humanismo liberal, racionalista y ateo de Inglaterra. Una perspectiva tan positiva, que, con todos sus esfuerzos por mantenerse imparcial e incluso receptivo a la oposición, mide firmemente el valor de todas las ideas e instituciones según sus propios criterios bien definidos de verdad y valor, no es el equipamiento intelectual ideal para el historiador del pensamiento, pero posee al menos la virtud, rara y muy importante, de tratar a los grandes pensadores del pasado como personas excepcionalmente inteligentes que expusieron proposiciones racionales de suficiente interés intrínseco para ser aún dignas de análisis por sus propios méritos. Así, las ideas de Parménides, tal como las trata Platón, resultan ser una percha natural de la que colgar más tarde descubrimientos lógicos con resultados refrescantemente iluminadores.

Russell no parece interesado en una teología mística, y su análisis de los filósofos trascendentalistas, tanto en el mundo antiguo como en el medieval, flaquea a menudo. Pero cuando su curiosidad se ve estimulada, como, por ejemplo, por la matemática y la física tempranas, hay un flujo de chispas brillantes que arrojan un resplandor sobre el tema, como cuando lanza una idea sugestiva acerca de la similitud de la polémica sobre el espacio absoluto entre Aristóteles y los atomistas griegos por una parte, y la de Newton y Leibniz (seguido por Einstein) por la otra. Los análisis demasiado breves de este tipo hacen que valgan la pena todas las páginas

concienzudas debidamente dedicadas, como el esquema de la obra exige, a la historia social o religiosa o artística de Atenas, derivada de Gilbert Murray o Jane Harrison, aunque en este caso estén elaboradas con la gran elegancia y el ingenio característicos de Russell.

Habiendo estipulado que desea prestar mayor atención a las ideas y personalidades históricamente influyentes que a las que puedan ser verídicas o profundas, Russell consagra un capítulo a la historia de Esparta porque considera que la idea de ella fue un mito persistente, poderoso no solo entre los griegos; el cuadro que presentaba Plutarco de una sociedad heroica idealizada ha tenido una influencia enorme y desastrosa en el pensamiento europeo, y antes de Plutarco, en el Sócrates platónico. Se considera que Sócrates ha sido intrépido e impresionante, pero deshonesto, meloso y tendencioso moralmente en la argumentación. «Como hombre, hemos de creerle admitido en la comunión de los santos; pero como filósofo necesita una larga residencia en un purgatorio científico».

Platón, a cuyo genio rinde Russell un reacio homenaje, es, como podría suponerse, y por razones demasiado obvias y conocidas para que nos detengamos aquí en ellas, el archienemigo. Después de sugerir que Platón no se hace cargo él mismo de toda la fuerza del argumento de Trasímaco en el primer libro de la *República* porque da por supuesta la objetividad de las características étnicas, el autor aprovecha esto como ocasión para confesar su propio desconcierto respecto a la objetividad de la ética. Considera el *Fedón* un ejemplo típico de cómo el antiempirismo agudo conduce a una combinación de matemáticas y misticismo. Se detiene en el *Menón* con el fin de refutar la teoría mayéutica o anamnética del conocimiento de Platón: todo conocimiento debe de ser o empírico o lógico; es obviamente absurdo esperar que alguien «recuerde» hechos empíricos que no puede decirse en el sentido ordinario que conoce; en cuanto al argumento sobre la «igualdad absoluta» matemática que al joven esclavo se «causa» que «recuerde», eso no demuestra nada, porque tal concepto no puede aplicarse en ningún caso a objetos materiales ni constituir por tanto en ningún sentido un descubrimiento sobre sus propiedades.

A Platón se lo somete en su totalidad a una especie de fuego graneado de refutación como si se tratase del enemigo más formidable de la

verdadera filosofía, aunque no se haga esto con nada parecido a la minuciosidad con que ha efectuado recientemente esa tarea, por ejemplo, Karl Popper. No podría llegar a concebirse mejor ejemplo de esa aplicación de los métodos anacrónicos tan duramente denunciada por Collingwood. No nos sorprende por tanto que se considere el *Timeo* tan extravagante que meramente se resuma, porque es evidente que no se lo considera susceptible de análisis; Russell parece evitar por instinto cualquier cosa demasiado intransigentemente metafísica. Por otra parte, el *Teeteto* brinda una oportunidad admirable para un análisis de la relación del conocimiento con la percepción que el autor aprovecha magistralmente. Su método consiste en desvelar sus propias ideas contrastándolas con aquellas que le irritan particularmente en Platón. Analiza así el problema de la percepción de similitud, y responde al viejo acertijo racionalista «¿Vemos u oímos la diferencia entre el sonido y un color?» sugiriendo que la percepción directa no se halla limitada a los medios de los cinco sentidos tradicionales (más sinestésicos, etc.), puesto que todas las diferencias sensoriales se sienten directamente (a través, por ejemplo, de la actuación del córtex). Del mismo modo trata la «percepción de existencia» en este diálogo como una ocasión para explicar su teoría de construcciones lógicas y la refutación a través de ella del argumento ontológico. Pero esto se hace de un modo tan comprimido y alusivo que, pese a cierta exposición posterior más amplia de este tema tan crucial en el último capítulo del libro, difícilmente podría esperarse que el lector lego lo captase adecuadamente, mientras que el platónico profesional podría hallar cierta dificultad para aceptar la aplicabilidad del argumento en la forma que se expone.

Quizá cabría preguntarse a este respecto por qué piensa Russell que la proposición «Mi percepto presente existe» es empíricamente válida, mientras que «Esto existe», no; ¿es «esto» un nombre propio en algún sentido en que «mi» no lo es? Esta cuestión y otras similares, e igual de importantes, las deja Russell en suspenso precisamente en el punto en el que empiezan a tener interés para los filósofos contemporáneos.

Hay, aun como parte del alegato contra Platón, un análisis admirablemente claro y agudamente argumentado de los números y el principio del tercero excluido, que es un modelo de la aplicación de métodos

modernos a argumentos antiguos. Russell deja muy claro, como podría esperarse, que sus simpatías se inclinan claramente por Demócrito y los atomistas, y, en lo tocante a eso, por los difamados sofistas, la hostilidad hacia los cuales, se sugiere, quizá se debiese más que nada a su amor a la verdad y su coraje intelectual.

Después de ofrecer una definición tanteante de la filosofía como «la suma total de aquellas indagaciones que pueden emprenderse con los métodos de Platón», aunque solo como la medida de la influencia de este en la filosofía posterior, sugiere que las preocupaciones éticas y teleológicas de Sócrates y Platón, y el crecimiento del misticismo, la introspección y la autocrítica característicos tanto de las escuelas platónicas como de las aristotélicas, por no mencionar las griegas posteriores, es la primera señal de derrota y decadencia de la sociedad griega, de un fracaso profundo e irremediable debido a causas sociales, políticas y económicas, de las que es siempre el primer síntoma fatídico una curiosidad menguante respecto al mundo externo. El retrato general de Platón que proporciona el autor es el que se está poniendo ahora creciente y quizá justamente de moda: el del genio literario espléndido, mágico pero malvado, el hombre de profunda penetración en la vida y el carácter, de capacidad artística ilimitada, capaz de noble elocuencia, pero deshonesto a gran escala, proclive a eliminar la verdad por el prejuicio ético, el primero y mayor enemigo de la libertad, el santo patrón de todas las formas de totalitarismo.

El estudioso de los escritos de Russell difícilmente necesitará ya que se le diga cuál es su actitud hacia Aristóteles. Se lo llama el «Estagirita» y se lo trata con el cuidado, y se le otorga la posición, debidos a un enemigo solo inferior en poder a Platón. Se da a su metafísica una interpretación curiosamente hegeliana. Se habla del «alma divina» o razón en un lenguaje que recuerda más a Bradley —tal vez un rastro del temprano enamoramiento de Russell— que a los intérpretes más ortodoxos de las épocas medieval y moderna, de cuyas obras Russell ha de tener un recuerdo fresco si es que no admirativo. La *Ética a Nicómaco* lo impulsa a una de las afirmaciones más directas de su propia fe que puede hallarse en este volumen. Se describe como un libro viejo que «a todo hombre que posea alguna profundidad de sentimiento solo puede resultarle repulsivo»: un

sentimiento no compartido quizá por la mayoría de los estudiosos de esta obra, aunque sí por más de los que se molestan en confesarlo. Este arrebató, junto con la cálida simpatía de Russell hacia Spinoza y, en cierto grado, William James, sirve para separarlo a este respecto de los exponentes más fríos del racionalismo del siglo XVIII con los que por otra parte tiene tanto en común.

La consideración de la *Ética* de Aristóteles lo lleva a una digresión global sobre la ética, y ofrece tres criterios por los que se pueden evaluar en general las filosofías morales: (1) autocoherencia lógica interna, que se considera que la obra de Aristóteles posee en su conjunto; (2) coherencia con otras ideas, metafísicas por ejemplo, del filósofo; también supera Aristóteles esa prueba, y (3) que sea aceptable para el lector crítico o no contravenga los sentimientos imperantes en la sociedad o en el grupo. Es en esta prueba humeana en la que se considera que Aristóteles falla rotundamente como moralista. Russell aplica a lo largo de su examen de las doctrinas éticas de Aristóteles lo que resulta ser su método crítico más característico. Hay un examen rápido de unos cuantos puntos destacados intercalados con una breve consideración de puntos de interés y una crítica de ellos en términos totalmente modernos, rodeados de comentarios impresionistas de diversos grados de precisión, relevancia y sugerencia. El conjunto se redondea luego con un sumario neto, claro y ligeramente irónico a la manera de Voltaire: se dictamina que la *Ética* es una compilación insulsa y por tanto «carente de importancia intrínseca»; no hay, por ejemplo, espacio alguno en el sistema de Aristóteles para un tratamiento serio de emociones fuertes, ni para estados de posesión por Dios o por el diablo.

Las contribuciones de Aristóteles al análisis de la actividad mental, como su tratamiento, original y muy importante, de las disposiciones intelectuales, emocionales y «prácticas», se pasan indebidamente por alto. Hay, en vez de eso, una entretenida digresión sobre la usura. Aristóteles y la Iglesia la condenan porque hablan en nombre de las clases terratenientes, y los filósofos modernos no muestran ningún impulso similar porque sus «ingresos proceden de las inversiones de las universidades».

La lógica de Aristóteles despierta naturalmente los instintos más combativos del autor. Russell proporciona buenos ejemplos de sus deficiencias más notorias, pero, como tan a menudo, una valiosa comparación con, por ejemplo, el tratamiento de Kant de las proposiciones analíticas es demasiado telescópica para resultar inteligible para el lector lego. El tono va haciéndose más áspero a medida que continúa la exposición. La lógica de Aristóteles se presenta como un desastre sin matices. Sus ideas sobre sustancia y esencia son confusiones verbales que han extraviado al pensamiento humano durante dos mil años. Su lógica es completamente falsa, salvo por el análisis del silogismo y otras trivialidades.

Se condena la teleología como un concepto refutado hace mucho por la teoría física moderna, pero no se expone ningún argumento formal contra ella. Como el rechazo de la teleología es básico para todo el pensamiento de Russell, y los argumentos más elocuentes contra ella, utilizados en el pasado por él mismo y por muchos otros, le deben resultar excesivamente familiares, la omisión de ellos es un defecto desdichado del libro. La textura del pensamiento aquí, como en otras partes, se hace imprecisa y divagatoria, y empiezan a aparecer, de un modo en apariencia casual, epigramas sobre la filosofía en general, quizá nunca menos bienvenidos que cuando surgen en medio de disquisiciones históricas relativamente áridas. Así, por ejemplo, se nos cuenta, a propósito de Aristóteles, que todos los filósofos conciben en realidad un cuadro básicamente simple del mundo, en consonancia con el cual dicen aquello que tienen que decir, y sus teorías se refuerzan luego frente a los ataques con sofisticadas refutaciones de refutaciones reales y posibles planteadas por sus adversarios; pero estas complejas tareas de defensa, de las que dependen a menudo reputaciones intelectuales, no pueden demostrar nada positivo^[2].

Sigue a esto un rápido esbozo de estoicos, epicúreos, escépticos y cínicos. Aunque Russell se queja de la falta de imaginación emocional de Aristóteles, se lo puede acusar a él quizá de una ceguera psicológica igual de completa respecto a la condición de la actitud «deontológica» común a judíos, estoicos y cristianos, a Crisipo, Calvino y Kant, con su énfasis en la persecución del bien por el bien en sí, de la naturaleza incondicional del

deber, de la virtud como su propia recompensa. Esto, una de las más profundas formas occidentales de sentimientos, no es para él más que hosco puritanismo. Mira a los estoicos como si surgiesen en parte de un sentimiento de frustración y de «las uvas están verdes» que rodea al pensamiento de que, aunque no podamos ser felices siempre, podemos hasta cierto punto ser siempre buenos; así que, si somos buenos, puede que no importe tanto la felicidad. Esto es en realidad racionalismo antihistórico exacerbado. No es extraño que los críticos de Russell se quejen de una falta de penetración moral por su parte.

Russell hace poco caso de la lógica helenística: menciona la invención por ella de la disyunción, pero no la de la implicación material. Dado que los romanos, según él, no produjeron absolutamente ningún filósofo, se les presta también muy poca atención, aunque no tan poca como a Bizancio. Plotino, por otra parte, atrae a Russell, aunque sus razones para estimarlo sean un tanto nebulosas. El misticismo puro, no adulterado por la argumentación metafísica —es decir pseudofilosófica— le atrae como una forma intensa de experiencia personal auténtica.

En el segundo libro, Russell se enfrenta varonilmente a la, para él, profundamente repugnante Edad Media. De un modo concienzudo y con el propósito de dar a cada cual lo suyo, hace un recuento de papas y emperadores, santos y heresiarcas, padres y doctores de la Iglesia e intenta exponer sus extrañas creencias y sus extrañas discrepancias. Es una relación meticulosa pero poco comprensiva, como la que podrían haber hecho Helvecio o Condorcet, o quizás en una época posterior Heine, y casi demasiado obviamente influida por Gibbon; la actitud es la de un observador sumamente civilizado, distanciado e irónico, que recorre de un lado a otro oscuros laberintos exóticos y desesperadamente tortuosos de una basílica deprimente, oscura, fría y sin ventanas, iluminando ya este, ya aquel rincón oscuro con la llama templada, uniforme y fina de su lámpara racionalista; la última voz cuerda, civilizada y razonable de la cultura liberal declinante, que evidentemente no se siente a gusto en un mundo de fe fanática y superstición bárbara. Cada creencia y actitud debe justificarse ante el tribunal de la razón: la inteligencia crítica es incompatible con sistemas basados en la fe o en los misterios revelados, o condicionados por

ellos. Es un enfoque de la Edad Media que escritores influidos por las categorías «historicistas» de Saint-Simon y Hegel convirtieron ya hace mucho en extraño; su coherencia, franqueza y probidad intelectual lo hacen hoy particularmente bienvenido, pero es capaz de excederse en la simplificación hasta un grado prodigioso.

Con Aquino llega Russell a lo que quizá sea su punto más bajo. Expone un seco catálogo de ideas tomistas, refuta una despreocupada selección de cuestiones, y apenas se molesta en ocultar una hostilidad demasiado fuerte para el razonamiento. La relación es demasiado mecánica y anodina para refutar a los creyentes o proporcionar armas eficaces a los adversarios. Habría sido sin duda más útil que Russell hubiese apartado la vista del propio Aquino y hubiese optado por perfilar sus propios argumentos concretos contra las doctrinas centrales del tomismo. O, alternativamente, si, fiel a su promesa, hubiese intentado pintar un cuadro del clima intelectual en el que un estudiante de filosofía se hallaba sumergido en el siglo XIII, y hubiese destacado las diferencias más significativas e interesantes entre él y, digamos, nuestra propia época. No hace ninguna de estas dos cosas y prefiere seguir a Gibbon.

Desdeña como Gibbon a Bizancio (cuya cultura no era literaria) por no haber dado al mundo nada más que un estilo artístico y el código de Justiniano. Pero, para bien o para mal, creó una civilización europea oriental, espiritual además de material, cuyo impacto (y la influencia histórica es, según se nos dice, el criterio de selección) sentimos hoy con tanta intensidad en su forma rusa. Sobre esto no se dice aquí ni una palabra. En vez de eso, en medio de diversas oscuridades histórico-teológicas, salimos bruscamente del bosque medieval con un fragmento iluminador sobre el principio de individuación. La ocasión es la filosofía de Duns Scoto, pero el análisis es interesante en sí mismo. Por otra parte, Guillermo de Ockham, con el pretexto de que ha sido excesivamente modernizado por otros, y era en realidad un peripatético bastante ortodoxo, no recibe la atención debida a un antepasado directo del nominalismo moderno; ni, en realidad, Sexto Empírico. Después de todo, el nominalismo es en nuestros días el tema más vivo de todas las doctrinas medievales, y nadie más

directamente responsable de ello que el propio Russell; poco honor se rinde aquí, sin embargo, al ala más audaz de sus tempranos adalides.

La irrupción del Renacimiento aparece escasamente «explicada». Surge repentinamente como una gran inundación de luz, de un modo muy parecido a como debió verlo Macaulay, como el principio de la victoria inevitable de las fuerzas de la luz sobre las de la oscuridad. El trasfondo histórico no se selecciona con demasiada claridad ni cuidado, ni se hace gran esfuerzo por rastrear su desarrollo intelectual. El único tema reiteradamente repetido es la represión continuada de la libre opinión y la penalización de pensadores individuales por poner en peligro la ortodoxia o la posición de algún interés encubierto (con modernas y muy relevantes analogías de Estados Unidos). Al principio del fin de esta fase, es decir el *quattrocento*, se le da la bienvenida con un entusiasmo que se corresponde directamente con el alivio de la tensión de intentar hacer justicia a la ininteligible y repelente Edad Media.

Hay una descripción interesante y muy vívida de las ideas de Maquiavelo, a cuya actitud hacia César Borgia se le da, sin embargo, lo que parece un giro extrañamente equívoco. La insistencia de Maquiavelo en la necesidad de la unificación política y la organización correspondiente —ese aspecto en el que es temprano precursor de, por ejemplo, Hegel, Lassalle, Marx, Lenin, etc.— no recibe la debida atención. Quizás haya aquí demasiado poca intención, para una historia de la filosofía, de rastrear el complicado cuadro de influencias. Pero hay por otra parte una ventaja que compensa ampliamente eso, y es la ausencia de esas atribuciones anacrónicas con las que autores modernos excitan a veces y extravían a sus lectores; y lo mismo que afortunadamente no se describe en ningún lugar a Platón como un filósofo político «orgánico», así también a los filósofos del Renacimiento y de períodos posteriores, aunque se los fuerce a responder a cuestiones modernas y se los someta a mucha crítica moderna, no se les hace hablar en términos cuasimodernos, ni anticipar el pensamiento victoriano de una forma feliz y sorprendentemente exacta.

El tratamiento general del siglo XVII de Russell es valioso por lo que se refiere al cambio de talante intelectual precisamente porque no lo exagera. Se reconocen los residuos medievales de Kepler y sus contemporáneos y se

tienen en cuenta. Hay fugaces alusiones a las vastas discrepancias de fechas recientes entre la física newtoniana y la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, por ejemplo respecto a las concepciones del espacio y el tiempo. Algo que solo sirve para torturar al lector que busca precisamente que autores como Russell, de mentalidad científica (e inteligibles), expliquen con precisión procesos como esos, tan equívocamente interpretados por filósofos o científicos populares de mentalidad metafísica o teológica. Pero no se trata nada por extenso; el aliento del autor parece extrañamente corto. Sus observaciones parecen hacerse más breves cuando se hacen más interesantes. Una de las más tersas se produce en su respuesta a la tesis de E. A. Burtt de que los científicos del siglo XVII albergaban ideas tan fantásticas y perniciosas como las de la Edad Media, y que en su caso eran solo más fructíferas como hipótesis, una cuestión, digamos, de suerte y no de penetración más elevada. La postura de Russell es que la diferencia entre ciencia y dogmatismo reside solo en el hecho de que la ciencia es provisional y se contenta con atenerse a pruebas empíricas, y no a los orígenes de sus ideas, y el dogmatismo no: que una hipótesis inicial puede surgir de un modo tan extraño e irracional como le plazca; su importancia reside en su capacidad para relacionar experiencias, sin que importe lo extraños que puedan resultar ser sus orígenes psicológicos.

Hay una consideración interesante y completa de Hobbes, al que critica por desdeñar la guerra entre clases económicas y por la necesidad de al menos tanta seguridad internacional como nacional. En cuanto a los filósofos racionalistas, se los trata con mayor comprensión y receptividad que a los empiristas, posiblemente porque Russell, aunque acepte las premisas de los últimos, en lo que se refiere a sus propios procesos intelectuales tiene un mayor parentesco con la arquitectura formal de sistemas como los de Descartes y Leibniz que con la descripción introspectiva desconectada de Locke y Berkeley. Admira a Spinoza y expresa un profundo respeto por sus ideas éticas, que considera, bastante extrañamente, carentes de pasión. Spinoza pertenece a los mártires y las minorías; un hombre bueno, dice Russell con mucho sentimiento, y acusado por ello de inmoralidad. La exposición de su sistema, aunque es poco probable que satisfaga a los spinozianos, constituye un intento escrupuloso

y en ocasiones conmovedor de reconstruir la visión del hombre y del universo proporcionada por el racionalismo en su versión más pura y mejor.

Russell probablemente sea hoy la mayor autoridad viva sobre Leibniz y es por ello una lástima, desde el punto de vista del lector común con una inclinación hacia la metafísica, que haya dedicado tan poco espacio a la consideración del argumento ontológico, que quien mejor lo expone es Leibniz, según él, y en la refutación del cual con tanta seguridad se apoya la totalidad del empirismo antimetafísico moderno; tampoco es del todo adecuado el tratamiento en su diseño. La consideración de Locke, el grado y el área de cuya influencia se reconocen, es correspondientemente amplio pero no del todo convincente. Lo mejor es sin duda la sección dedicada a sus doctrinas políticas.

Las opiniones sobre Berkeley no están escritas con demasiada claridad, algo bastante extraño. De nuevo aparecen aquí diversas teorías de Russell demasiado breves para resultar provechosas. El estudioso de la filosofía moderna reconocerá argumentos en favor del realismo, del monismo neutral, un análisis no fenomenalista de las entidades de la física, *universalia in rebus*, etc., pero están demasiado condensadas para resultar inteligibles al lego, y demasiado ligeramente esbozadas para el filósofo profesional. El rechazo por Berkeley de «materia» se aprueba, pero se califica de poco convincente el conocido argumento del agua a la misma temperatura. El agua puede estar más fría que mi mano izquierda y más caliente que mi mano derecha, pero eso no demuestra que no tenga tales cualidades por derecho propio (el argumento es, entiendo yo, que el argumento de Berkeley comete la misma falacia que el de Platón, que no vio cómo una longitud determinada podía ser la mitad y el doble de algo al mismo tiempo). Si bien el argumento de Russell puede ser lo suficientemente válido en sí mismo, la fuerza del argumento de la ilusión, una vez planteado, merece un análisis más elaborado y meticuloso; aquí se abandona inconcluso en el aire.

El nominalismo de Berkeley se considera que falla porque hasta el uso de símbolos presupone en cierto modo universales «reales»; por ejemplo, la marca hecha sobre papel solo cumple su función como símbolo en la medida en que es una muestra de un tipo (aunque Russell no utilice esa

terminología). Se trata de una versión de una idea que ha sostenido mucho tiempo Russell y a la que ha vuelto en sus escritos recientes, y que parece apoyarse en un planteamiento que data de Platón, la de que ser consciente de similitudes sensoriales es, incluso a su nivel más primitivo, un acto no de mero sentir sino de conocer, es decir, de comparación que entraña clasificación consciente de particulares bajo universales que no pueden por tanto ellos mismos, sin un retroceso bastardo, ser reducidos a similitudes particulares percibidas por los sentidos. A mí esto me parece una versión escolástica y psicológicamente falaz de cómo se produce el reconocimiento de similitudes, una supervivencia curiosa de un razonamiento *a priori* sobre cuestiones de hecho. Pero no es lugar este para discutir esa cuestión. En cualquier caso, Russell podría muy bien haber sacrificado en su obra mucho del bosque filosófico muerto para desarrollar sus ideas originales sobre este tema crucial. En cuanto al fenomenalismo, se desdeña por «raro». Se dice demasiado poco sobre el problema de los objetos materiales en ausencia de observadores, y nos encontramos con algo así como una teoría implícita y no defendida de *sensibilia* (o *sensa*) no percibida sensorialmente. Hay algunos comentarios interesantes y muy oportunos sobre la confusión por Berkeley de proposiciones empíricas y lógicas, aunque no está del todo claro que Russell sea por completo inocente a este respecto.

Hume, aunque solo sea por su importancia decisiva en la génesis de las propias ideas del autor, merece un tratamiento menos arrogante. Russell adopta lo que a mí me parece una visión demasiado pesimista del escepticismo de Hume como incompatible con la afirmación de la racionalidad de la inducción. No hace luego ningún esfuerzo, sin embargo, por determinar lo que en opinión de Hume ha de ser el significado de los términos *racional* e *irracional*. En vista del hecho de que el trabajo original más valioso sobre este mismo tema lo han hecho los discípulos más dotados del propio Russell, por ejemplo Ramsey y Nicod, es extraño no encontrar ninguna alusión a la doctrina contemporánea sobre el tema. Una historia de la filosofía quizá no sea el lugar adecuado para analizar por extenso la teoría humeana de la inducción, ni cualquier otra teoría, pero resulta sin duda desorientador sugerir que el escepticismo de Hume hace que resulte totalmente irracional la inducción científica, con su implicación de que

Russell piensa que hay cierto sentido reconocido del término *racional* en el que se podría mostrar que la inducción es racional, aunque las ideas de Hume conduzcan erróneamente a la conclusión opuesta; esto parece estar basado en la idea (aunque no se exponga ninguna razón para ello) de que si «racional» se define en términos de tales conceptos esencialmente humeanos como «regularidad» o «verosimilitud», como han intentado hacer más tarde los empiristas, eso no satisfará las exigencias de la inducción. El «estatus» de inducción, inferencia racional, etc., puede hallarse realmente muy necesitado de aclaración, pero toda la contribución de Russell a la filosofía quedaría gravemente socavada si, como él insinúa aquí, las ideas de Nicod o de Ramsey de inducción son fraudulentas en principio. Un vacío posterior en el tratamiento de Hume por Russell es su omisión del concepto de ese filósofo de memoria, en el que también su propia obra se ha inspirado tan fructíferamente. Esto queda escasamente compensado por su oportuna y muy meritoria exposición del modo ilícito con que Hume, habiendo expulsado causa y necesidad del mundo externo, parece reintroducirlas en su versión de la psicología.

Kant se trata con mayor detalle, y Russell sigue una vez más su método preferido y un tanto napoleónico de concentrar sus esfuerzos contra la posición en la que considera más fuerte a su enemigo, dejando que el resto se desmorone y esfume por sí solo. En este caso se eligen como blanco principal las doctrinas de espacio y tiempo, y tras quejarse de que Kant no aporta ninguna explicación adecuada para dar razón del orden particular o las características de tiempo y espacio de objetos materiales concretos (lo que Kant podría haber considerado una cuestión metafísica, es decir, en cierto modo ilegítima), parece asumir que en el sistema de Kant espacio y tiempo deben o ser subjetivos, es decir, estar en cierto modo empíricamente dados, o, si no, que deben en cierto modo derivarse de, o pertenecer a, cosas en sí mismas. Esto ignora más que refutar la doctrina básica de la *Crítica de la razón pura*, de acuerdo con la cual los objetos materiales (en espacio y tiempo) ni son cosas en sí (lo que de acuerdo con Russell equivaldría al final a un trascendentalismo metafísico de tipo platónico), ni incluso una serie de datos sensoriales (o construcciones lógicas derivadas de ellos), al menos no en el sentido fenomenalista ordinario.

Cómo han de describirse exactamente las «categorías de comprensión» o las «formas de intuición» «presupuestas por» objetos resulta notoriamente oscuro, y tampoco lo aclara en absoluto el argumento de la Primera Analogía (que Russell no toca), pero ningún kantiano, aunque se halle libre de mancha de realismo, podría dejar de observar que esta crítica de Russell de su maestro empieza por el supuesto no demostrado y no analizado de que las únicas alternativas al fenomenalismo berkeliano o «verificacionismo» (aunque de una variedad «débil») son o bien algún tipo de realismo directo (como en Reid) o bien una teoría que asume la posibilidad de cognición de cosas en sí mismas, como pensaron Leibniz o Wolff, es decir, precisamente en el sentido en el que Kant pensó que había refutado esas tres posibilidades.

Kant ciertamente ni infiere las entidades de, por ejemplo, la física inductivamente, ni las «construye lógicamente», ni está debidamente familiarizado con ellas o con cualquier parte de ellas, sino que proclama «presuponer» o «deducir» sus naturalezas; esto puede ser una pretensión confusa o carente de sentido, pero se deja aquí sin refutar. Sea cual sea el género de proceso o sistema de relaciones lógicas por el que se crea que se produce la «deducción trascendental», no es una deducción formal de definiciones por medio de «reglas de sintaxis lógica», ni es inductivo, ni es la inspección directa de carácter empírico o «no sensorial» que le atribuyen, por ejemplo, los fenomenologistas modernos (cuya existencia Russell ignora, pese a su deuda con Meinong); pero es quizás una tentativa de inventar o formular una nueva técnica filosófica. En cualquier caso, el esfuerzo de Kant por describir esa cuasivinculación no deductiva constituye un esfuerzo intelectual prodigioso, y en modo alguno estéril, al que no se hace ninguna justicia. La historia del juicio sintético *a priori* y de sus críticas es, después de todo, una parte grande de la historia de la teoría del conocimiento en el siglo XIX, y en un menor grado en nuestra propia época; fue el propio trabajo original de Russell tanto como cualquier otro factor lo que debilitó el extraordinario arraigo de ese concepto en la filosofía occidental moderna. Hay que lamentar, por tanto, que no aprovechase esta oportunidad para abordar él mismo de una forma seria la tarea de aclarar a sus lectores una cuestión tan obsesiva y crucial.

El resto de los argumentos antikantianos se apoya en una base más firme. Russell rechaza que el espacio vacío sea en principio imaginable; señala que la noción de partes de espacio no tiene sentido más que en una visión del espacio absoluto que, por razones ahora ya bien conocidas, no tiene ninguna base de sustentación; y así, de este modo, recorre sin profundizar nunca muchos temas importantes e interesantes, que se dejan en un suspenso indefinido. Tampoco se hace justicia a la teoría ética original de Kant, que desbarató la ascendencia de las ideas griegas, y cuya influencia ha sido sin duda alguna muy profunda y perdurable. En cuanto a la estética, es algo que no forma parte de la esfera de intereses de Russell en ninguna etapa. Es poco probable que a algún lector sumido hasta entonces en un letargo dogmático, pre o poskantiano, lo despertasen esas páginas laberínticas e inconexas.

Las secciones dedicadas a la Ilustración francesa del siglo XVIII, que dan breve noticia de Helvecio, Condorcet, etc., aportan muy poco sobre este notable grupo de escritores con los que Russell tiene tanto en común. Sus doctrinas, opuestas a las de Rousseau, son el fundamento del liberalismo europeo, y es indiscutible que en el pensamiento y en los acontecimientos han tenido como mínimo una influencia comparable a la de Byron, al que se dedica un elegante e interesante capítulo. Tampoco parece haber motivo alguno para conmemorar a los utópicos franceses —Saint-Simon, Fourier y sus escuelas—, aunque conceptos tales como planificación social y económica, tecnocracia, interpretación económica de la historia, negación de derechos naturales y libertades individuales, etc., se deban más a ellos que a Godwin o a los utilitarios. Aunque el criterio de selección sea la influencia más que el mérito intelectual intrínseco, se puede sostener sin duda que Fourier, ante cuyo altar se arrodillaron reformadores sociales americanos y rusos, tuvo al menos tanta influencia como los personajes medievales menores que se amontonan en la sección media de este gran estudio.

En su tratamiento de la sección posterior del siglo XIX, Russell da muestras de amplitud de imaginación y de ser capaz de liberarse de la pedantería al decidir dar preferencia a Schopenhauer, Nietzsche y Marx en vez de a los Lotzes, los Sigwarts y los Renouviere (y en realidad también a

los idealistas británicos), considerando que la originalidad, la influencia y el interés intrínseco de las doctrinas de los primeros fueron claramente mayores que los de los filósofos académicos del período. No obstante, si se considera a Byron y a Nietzsche dignos de inclusión porque no se debe pasar por alto el violento impacto del romanticismo, ¿no puede decirse esto y más con igual justicia de Burke, Tolstói o Freud? Es indudable que cualquier estudio histórico que no pretenda ser global debe en cierta medida entrañar un mayor o menor grado de compactación y selección arbitrarias, pero aunque esto deba ser en último término una cuestión de criterio personal, la elección de Russell parece a veces casi demasiado desenfadada y festiva, y eso incluso en su aspecto más interesante.

En cuanto a figuras específicas, el tratamiento de Bentham y de Marx es notablemente vívido, y aunque no sea una descripción de sus puntos de vista para historias más académicas de las ideas (y para su propio *Libertad y organización*^[3], que contiene una consideración magistral de ese tema), proporciona en vez de eso esas agudas generalizaciones y máximas inteligentes e irónicas de las que Russell es el maestro vivo más destacado. La consideración de Nietzsche y de su concepción de la vida, que a Russell no le parece nada atractiva, es un notable ensayo. El ataque a Bergson, que parece derivarse casi todo (como él señala) de su propio artículo anterior sobre el tema (en el *Monist* de 1912)^[4], es un majestuoso despliegue del virtuosismo polémico del autor en su plenitud. Al mismo tiempo, aunque este ensayo pueda muy bien haber roto una lanza en pro de la razón en 1912, e impedido probablemente que se difundiese mucha charla especiosa, la omisión de las obras posteriores de Bergson, por ejemplo *Les deux sources de la morale et de la religion*^[5], invalida la exposición que se hace aquí de las ideas éticas de Bergson; no se hace tampoco intento alguno de explicar las causas, o de aportar el trasfondo histórico, de la inmensa influencia que ejerció Bergson durante un tiempo (algo que el mortífero ensayo de Julien Benda *Sur le succès du Bergsonisme*^[6] ha abordado tan acertadamente).

A William James se le otorga, como es natural, un tratamiento más favorable. Se apoya en general el «empirismo radical», aunque se den razones para rechazar (1) la doctrina de que la «experiencia» es inseparable

del «material» del que están hechas todas las cosas o idéntica a él; (2) la interpretación pragmatista de qué se entiende por creer proposiciones de ética y religión, lo que se descarta como sustitución de un «psicologismo» que no resulta satisfactorio como análisis de tales nociones, es decir, no es una explicación adecuada de lo que aquellos que usan términos étnicos o religiosos quieren normalmente transmitir, y (3) la definición pragmatista de verdad que se condena por entrañar un vicioso retroceso infinito, porque (si es que yo he captado correctamente el argumento de Russell) si «x es verdadero» es equivalente a «Creer en x es bueno (para mí)», esto solo se sostendría si mi creencia de que x es bueno (para mí) es correcta, es decir, verdadera.

La posición del doctor Dewey se describe con cortesía y justicia, aunque quizá no se haga del todo justicia a la doctrina del instrumentalismo. Doctrinas posteriores del propio Russell y de seguidores suyos en los campos de la filosofía propiamente dicha (es decir, el positivismo lógico), de la «semántica» y de la lógica matemática se tratan insuficientemente; puede que ningún lector de este libro sea capaz de enterarse de la importante contribución del propio Russell al descubrimiento y difusión de estas doctrinas nuevas y revolucionarias, y del profundo influjo que sus discípulos, modificando o atacando sus doctrinas con las mismas armas que él fue uno de los primeros en proporcionar en su forma moderna, han ejercido, y siguen haciéndolo, en muchos campos del conocimiento además del de la filosofía técnica.

Resumiendo esta reseña ya demasiado extensa: esta obra posee méritos sobresalientes; está escrita toda ella en esa prosa bella y luminosa de la que Russell es un gran maestro; la exposición y la argumentación no son solo de una claridad clásica, sino escrupulosamente honestas. Se omiten a veces problemas importantes, o se mencionan solo de pasada, pero nunca están oscurecidos o difuminados, nunca provistos de la apariencia de soluciones que ni el autor ni el lector creen que sean respuestas a ninguna pregunta genuina. La tendencia del autor es clara y explícita, derivándose como se deriva del racionalismo liberal, de fe en la capacidad del intelecto para resolver todos los problemas teóricos y del compromiso racional de superar todas las dificultades prácticas en la medida en que eso es humanamente

posible, un planteamiento por el que él ha abogado, y luchado en realidad, toda su vida.

Russell muestra una aversión más profunda hacia el oscurantismo y la tiranía, particularmente los ejercidos por individuos y organismos clericales, que hacia cualquier otra actitud humana, y su libro tiende, entre otras cosas, a destacar lo escasos que son y lo lejanos entre sí que están los intervalos lúcidos durante los cuales se permite actuar libremente a la razón, y lo fructífera que es, y lo beneficiosas que pueden ser sus obras cuando están libres de grilletes. La propia aportación intelectual de Russell es tan notable que los historiadores futuros del pensamiento empezarán a su debido tiempo a aplicar a su pensamiento y a su personalidad todos aquellos cánones de erudición escrupulosa, histórica y filosófica, a los que los sus más eminentes predecesores han sido sometidos. Este libro proporciona una rica fuente de muestras de sus actitudes hacia las ideas filosóficas de otros, y en esto, así como en la luz seca y el estímulo intelectual incansable que el lector común puede hallar en él, residen su valor y su interés.

RESPUESTA A ROBERT KOCIS

Political Studies 31, n.º 3 (septiembre de 1983), pp. 388-393

Es mi impresión, procedente sobre todo de la lectura de las últimas páginas del artículo de Robert Kocis^[7], que mientras que él está en general de acuerdo con lo que piensa que yo estoy intentando decir, cree que mi argumentación se halla dañada por graves errores y por un cierto grado de incoherencia; estos fallos se pueden eliminar, sin embargo, en su opinión, sin sacrificar el núcleo básico de lo que él considera que son mis tesis principales (y válidas); y procede a continuación a intentar demostrarlo. No me cabe la menor duda de que emprende su tarea de rescate con absoluta buena fe ni de que ha leído mis escritos con mucho cuidado y con la atención más receptiva. Resulta por ello más sorprendente el que haya malentendido y por tanto malinterpretado mucho de lo que yo pienso. Esto puede muy bien deberse a mi propia incapacidad para exponer con claridad suficiente algunas de mis ideas; pero Kocis ha malinterpretado algunas de ellas tan radicalmente que doy las gracias al director por invitarme a comentar los puntos planteados por mi crítico. Porque si él acabó tan gravemente extraviado, también puede haberles sucedido lo mismo a otros. No deseo poner demasiado a prueba la paciencia del lector y por ello me limitaré a las cuestiones esenciales.

Voy a exponer los puntos de Kocis en su propio orden. Empieza considerando que influyen en mí dos doctrinas incompatibles: el universalismo moral de Kant y el pluralismo histórico y social de Herder. Han influido en mí ciertamente muchísimo algunas de las doctrinas de estos pensadores, pero no veo nada incompatible entre las ideas concretas que he tomado de ellos. A Herder le debo la noción de que los fines últimos de los hombres varían y de que los interrogantes que han acosado a la humanidad son susceptibles de más de una respuesta válida. Esto me ha llevado a creer que la idea de que para cada interrogante auténtico hay solo una respuesta verdadera y solo una, y que los que poseen esa verdad están por ello titulados para controlar las vidas de los que no, ha conducido, en ocasiones,

a intentos de justificar el despotismo moral y político. Kocis dice que yo creo que el romanticismo, el existencialismo y «mucho del empirismo» sostienen la proposición de que hay una respuesta y solo una a los problemas de los hombres y de las sociedades. No sé sobre «mucho del empirismo», pero yo he hecho todo lo que he podido por mostrar que por lo que se refiere al romanticismo (y su heredero, el existencialismo), lo que sucede es lo contrario; que conducen justo al opuesto del monismo, es decir a un pluralismo a veces de un género extremadamente irracionalista.

En cuanto a Kant, acepto plenamente su idea de que la capacidad para elegir (lo que Kocis llama «mediación y creatividad») pertenece a los hombres como tales. Kocis habla de mi concepción de «una esencia eterna y universal de humanidad»; si con esto quiere decir solo una característica particular, en este caso una capacidad de elección, eso en realidad me parece a mí un *sine qua non* de ser un ser humano plenamente desarrollado, y la doctrina de Kant de la libertad de la voluntad está directamente vinculada a esa concepción. Yo he utilizado expresamente la expresión «plenamente desarrollado», pero Kocis piensa que confundo teleología con lo que él llama «desarrollismo». Me considera culpable a lo largo de todo su artículo de ignorar la capacidad de los hombres para el desarrollo, y en realidad para su realización, y añade la voz de R. D. Cumming a la suya propia, y dice también que yo deseo fundir romanticismo y racionalismo. No sé por qué me atribuye a mí esos fallos. Dudo que algún pensador cuerdo negase jamás la posibilidad del desarrollo humano, bien el crecimiento de los individuos hacia la madurez o de las sociedades desde la barbarie a la civilización. No hay, que yo sepa, nada en mis escritos que sugiera remotamente que no crea eso. Kocis tiene, por supuesto, perfecto derecho a suponer que si desarrollo se interpreta como un movimiento inexorable hacia un objetivo universal único (lo que él correctamente adscribe a Hegel), entonces yo en realidad rechazo eso, como hizo Herder, al menos en sus años más jóvenes (sus doctrinas posteriores son un tanto ambivalentes en esto). Ni, por supuesto, sostengo yo que romanticismo y racionalismo sean combinables; ni conozco a ningún racionalista o romántico o a cualquier otro que crea eso. Puede haber una tendencia hacia ambas posiciones en Mill, pero esa es una cuestión distinta.

Se afirma, aún más sorprendentemente, que yo creo que todos los hombres necesitan ser a la vez zorros y erizos. El símil de los erizos y los zorros, utilizado en mi intento por explicar la teoría de la historia de Tolstói, es un intento que no pretende en modo alguno ser una categorización profunda psicológica o metafísica de los hombres, y menos aún una dicotomía. No me retracto de él —me parecía útil para analizar a Tolstói, pero no es más que un símil y no pretendía ser una tipología seria—. Ni creo yo, por supuesto, que todos los hombres sean o zorros o erizos, y que no puedan ser ninguna de las dos cosas o ambas; debo confesar que me parece que todo esto se ha sacado a relucir gratuitamente. Aún más asombrosa es la acusación de que «No ser capaz de emplazar esas fuerzas opuestas en algún género de equilibrio racional, Berlin considera que es una especie de inmadurez patológica». Tolstói no es un buen ejemplo de inmadurez, ni siquiera sin el añadido de «patológica». Ni creo que «estamos desgarrados» —presumiblemente todos nosotros— «por el conflicto interno entre universalidad y diversidad»: ¿dónde he dicho yo o insinuado eso alguna vez? Mi punto de vista es muy distinto: es lo que Kocis llama correctamente «pluralismo», que debe diferenciarse cuidadosamente de relativismo o subjetivismo^[8].

Kocis va más allá. Dice que si mi pluralismo es válido —si todos los fines son de igual valor para todos los hombres—, entonces ¿por qué podría dolerle a alguien el que algunos hombres fuesen a imponer a otros sus preferencias? Pero esto es de nuevo una mala interpretación radical. Son muchos los fines que han sido y son perseguidos por diferentes hombres y sociedades, muchos pero no un número ilimitado. Pueden ser diversos y cambiantes, pero su ámbito es finito: acotado por el hecho de que la naturaleza de los hombres entraña la posibilidad (de hecho, la necesidad) de comunicación entre ellos. Cada hombre o sociedad asigna un valor más alto a ciertos fines de la vida que a los de otros, el valor de los cuales debe ser capaz, sin embargo, de ser reconocido incluso por sus adversarios más enconados; eso es lo que se quiere decir con lo de que esos fines son fines humanos objetivos, es decir, unos fines que cualquier ser humano pueda ver, mediante un esfuerzo suficiente de la imaginación, que, por inferiores que resulten en su propia escala de valores, puedan llegar a ser perseguidos

por hombres, quizás en sociedades y situaciones y con inclinaciones muy distintas de las suyas propias, pero indiscutiblemente humanos; es decir, criaturas con las que él podría en principio establecer comunicación, que sostienen puntos de vista que, *mutatis mutandis*, él puede concebirse a sí mismo como capaz de sostenerlos.

Quizá todo esto entraña solo que los hombres persiguen objetivos humanos reconocibles. Kocis dice que yo creo que humanidad es «búsqueda de propósito». Sí, realmente; no es, después de todo, mucho que pedir: el hombre sin propósito es una idea extraña; y creer en el derecho a vincular un propósito mío a otros que no compartan mi punto de vista no forma parte de mi planteamiento. El pluralismo es el mejor de todos los antídotos del autoritarismo y el paternalismo, incluso en el caso de que uno considere que sus propósitos son totalmente racionales: Kant es el defensor más firme de este derecho universal a la iniciativa personal.

Kocis vuelve sistemáticamente a la supuesta contradicción en mi pensamiento entre Kant y Herder. Debo repetir que no hay en mi opinión ningún conflicto entre la idea de Kant de que la persecución de un fin es una característica humana y que la persecución de fines racionales requiere libertad de elección, y la «tensión dualista y pluralista» de Herder que permite que los hombres persigan una variedad de planes (u objetivos) adecuadamente descritos como planes humanos, no, como dice Kocis, meramente modos de vida que no requieren «ninguna característica particular». Tales planes y objetivos, debo repetirlo, dadas las limitaciones de la naturaleza de los hombres, no pueden ser infinitos en número, pero deben ser reconocibles como fines humanos en toda su rica pero no infinita variedad. Hay por supuesto ciertas condiciones mínimas que son necesarias para que la vida social resulte tolerable; pero una vez alcanzado ese mínimo, hay diversas direcciones por las que las sociedades pueden perseguir sus propios modos de vida, modos que pueden ser únicos para ellos, sus épocas y lugares.

Paso ahora a lo que Kocis considera correctamente una acusación muy fundamental, es decir, la de que yo considero que «no hay ninguna base racional para preferir un valor [...] a cualquier otro». Esto entrañaría un anarquismo desbocado con el que confieso que no puedo identificarme. Es

verdad que me he opuesto a la idea de que ha de ser posible, al menos en principio, concebir un estado de cosas en el que todos los problemas humanos hallen completa solución, es decir, el ideal de total y universal perfección humana. Yo creo que esa idea es incoherente porque presupone la posibilidad de una armonía perfecta entre valores que son, por lo que yo puedo ver, incompatibles en principio, ninguno de los cuales (ni ninguna de las combinaciones de los cuales) pueden ser fines últimos para sociedades o individuos particulares. Pero lo de afirmar que no hay ninguna base racional para preferir un valor a cualquier otro queda muy lejos de esto.

Por supuesto, uno puede dar excelentes *razones* (es decir, lo que yo considero que es racional) —por tomar el ejemplo famoso de Hume— para rechazar un acto que destruiría el universo con el propósito de poner fin al dolor que siento en el dedo meñique. Estas razones se basarían al mismo tiempo en conocimiento empírico y en condiciones morales compartidas por la gran mayoría de la humanidad. Pero puedo dar razones igualmente buenas para el rechazo a quitar la vida a alguien en vez de aumentar mi propio bienestar, o decidir oponerme a los que se proponen la destrucción de mi familia, mis amigos, mi país, en vez de buscar mi propia seguridad personal, y así sucesivamente.

Lo que significa aquí racionalidad es que mis elecciones no son arbitrarias, sin posible defensa racional, pero pueden explicarse en términos de mi escala de valores: mi plan o modo de vida, toda una perspectiva que ha de estar conectada en un alto grado con la de otros que forman la sociedad, la nación, el partido, la Iglesia, la clase, la especie a la que pertenezco. Por supuesto, en términos de una perspectiva global algunos valores son superiores a otros, de modo que un valor «inferior» se dejará a un lado en favor de uno «superior»; y, en casos de conflicto grave, los «intercambios» o compromisos pueden constituir soluciones racionales. Pero eso no entraña la creencia de que no puede haber ninguna elección racional de fines más que dentro de un esquema de vida único válido para todos los hombres.

Los hombres, debido a que son hombres, tienen lo suficiente en común biológica, psicológica y socialmente, prescindiendo de cómo esto se produzca, para hacer posible la vida social y la moralidad social. Pero eso

no implica que sea necesaria una jerarquía de fines única universalmente válida, ni siquiera como un ideal, con diferencias correspondientes de estatus, o derechos, o deberes, o privilegios, o modos de vida permitidos, tal como a mí me parece que afirman los auténticos monistas éticos o políticos.

Por supuesto, una libertad de elección básica, por parte de individuos o sociedades, de algunos fines como preferibles a otros (con razones apoyadas en último término en la concepción básica que uno tenga de la naturaleza humana) la da por supuesta el pluralismo que yo defiendo, o, como Kocis también cree, cualquier doctrina que merezca que se la describa como ética. Pero esto es, *pace* Kocis, algo completamente distinto de, ni siquiera relacionado con, el concepto de «libertad negativa», que en mi charla apliqué en cualquier caso solo a la vida política. Hay libertades sociales y políticas, de todo género, que pueden tener que ser sacrificadas, sin embargo, en una crisis, en favor de necesidades más inmediatas y perentorias, sean individuales o colectivas —por ejemplo, salvar a otros del asesinato o de morir de hambre o de la injusticia o la degradación, o impedir alguna otra frustración desastrosa de necesidades humanas básicas—. Pero nada de esto es relevante para la libertad de elección de un agente moral: el ejercicio de la libre voluntad es, como enseñó Kant, la base de toda moralidad. La confusión entre estos dos sentidos no sin relación sino diferenciados de «libertad» es fundamental. A mí me parece que Kocis se muestra muy poco claro en este punto.

Continúa lleno de sorpresas. Dice que yo veo «el antiguo ideal de la república como una alternativa viable a la modernidad», a diferencia de Hegel, que no cometió ese error. Nunca me he considerado un seguidor de Hegel, pero en este punto no puedo dejar de aceptar sus ideas. Por supuesto, las elecciones están limitadas por las circunstancias de los hombres y su entorno; la tentativa de virar hacia algún ideal clásico es poco factible, es absurda en realidad, por razones excelentemente expuestas por Herder. Somos lo que somos, y aunque cambiemos y nos desarrollemos, la humanidad no es infinitamente maleable: volver al pasado es imposible, un ideal además de un tópico falso; y una política de condicionar a los hombres es a fin de cuentas impracticable además de inmoral.

Mi crítico parece rechazar el «desarrollismo» de Vico o Herder, pero ¿por qué? ¿Por qué dice que a mi modo de ver «es humano cambiar; pero no podemos *ser cambiados* y retener nuestra humanidad» (la cursiva es suya)? ¿Quién negó nunca que se podía cambiar a los hombres por la educación, por el proceso civilizador, por una docena de causas, creencias, ideales? Es cierto que no podemos estar al mismo tiempo totalmente condicionados y sin embargo ser tratados como seres libres; pero eso es muy distinto a decir que dejamos realmente de ser humanos, incluso bajo la opresión más espantosa. Se trata realmente de palabras extrañas para poner en mi boca, pero no tengo duda alguna de que Kocis cree sinceramente que mis sentimientos son esos, no pongo en duda ni por un momento que lo que él quiere hacer es establecer la verdad sobre mis ideas antes que criticarlas. Estoy seguro de que es completamente sincera su atribución de fe en algo estático e invariable como parte de mi visión de los hombres; si yo sostuviese esa extraña opinión, sus críticas estarían sin duda alguna justificadas. Más aún, se me atribuye que confundo teleología, que ambos creemos que puede conducir al despotismo, con «regularidades legítimas de crecimiento y cambio». Ni los monistas de mentalidad más estática de la historia del pensamiento —Platón, por ejemplo— han incurrido nunca en un error tan grotesco. ¿Por qué habría de ser yo solo acusado de él?

Kocis cita a J. Chapman y J. R. Pennock criticando mis ideas, pero nada de lo citado de esos autores contiene opiniones que a mí se me ocurriese discutir. Solo puedo alegar, de nuevo, que estoy siendo extrañamente tergiversado. Una de mis creencias más profundas es que una de las causas del continuo cambio en la historia humana es el hecho de que es precisamente la satisfacción (o satisfacción parcial) de alguna aspiración humana la que transforma ella misma al aspirante y genera, con el tiempo, nuevas necesidades, nuevos objetivos, nuevas perspectivas, que son *ex hypothesi* impredecibles; y que eso es una de las principales objeciones a la idea de que es posible descubrir leyes rigurosas de cambio social, y su corolario, un determinismo causal cognoscible. De hecho, las situaciones novedosas que se crean por la propia satisfacción de los ideales originales de los hombres (o su frustración), y las nuevas perspectivas que surgen de eso, refutan la doctrina de un único objetivo final, inalterable, universal

para la humanidad, y si esto lleva al empirismo y el liberalismo (por utilizar palabras de Kocis), así sea; de hecho, este es sin duda uno de los argumentos más fuertes en favor de ese liberalismo y de la confianza en una valoración cauta de la experiencia cotidiana. Porque a mí me parece que todo lo que podemos saber es en último término lo que hombres concretos esperan y temen, aman y odian, piden y rechazan, no aquello para lo que ellos o sus sucesores vivirán un día o que procurarán evitar. La creencia en un futuro abierto se apoya ella misma en la expectativa de cambio, y en realidad desarrollo, aunque no necesariamente en una dirección del todo predecible; que se me acuse de ignorar esto me parece demasiado chocante.

Es relativamente menos importante, aunque igual de erróneo, decir que creo que lo que Charles Taylor y yo hemos llamado «expresivismo» de Herder (se trata de un término menos equívoco que «expresionismo», utilizado en mi versión anterior) conduce al monismo. Al margen de cualquier cosa que pueda haber pensado Hegel, el pasaje citado^[9] dice exactamente lo contrario de lo que Kocis considera que significa. La «autorrealización para la que viven todas las criaturas» no es un esfuerzo para alcanzar un objetivo universal único: hay tensión constante en la rica variedad de formas de vida y de objetivos que Herder tan elocuentemente, y en mi opinión correctamente, celebró. Yo que estoy tan alejado de la «profunda desconfianza» del pluralismo y el expresivismo de Herder, lo acepto plenamente; pero estoy sinceramente desconcertado no tanto por la repetición de la afirmación que se me atribuye de que no hay ningún medio «de clasificar valores (y modos de vida) en orden de importancia», de lo que ya he hablado, como por la afirmación, que no se me atribuye, de que «un desarrollismo no teleológico sería una afirmación de que porque crecemos como lo hacemos, necesitamos un soporte de obligaciones morales como base sobre la cual crecer». ¿Qué puede significar esto? Crecer es un hecho, un proceso, ¿cómo puede ser una obligación la base de un proceso natural?

Me gustaría terminar diciendo que sé muy bien que Kocis está básicamente de acuerdo conmigo respecto al núcleo central de mi doctrina; mía y también de Herder, cuyo «expresivismo» quizá sea la más valiosa de todas sus intuiciones, la razón misma de que rechazase soluciones finales

absolutas en su temprano ensayo de 1774 (*Otra filosofía de la historia de la humanidad*). Esa es la exposición clásica de la posición que inspiró a Humboldt y, a través de él, a lo que es más generoso y libertario en J. S. Mill y en otros desarrollos de ese punto de vista como los que tanto Kocis como yo suscribimos, una idea minoritaria aún entre los teóricos contemporáneos de la política.

Si Kocis quiere llamarme un desarrollista no teleológico (aunque no estoy seguro de lo que significa esa expresión), acepto muy feliz ese apodo, si no significa más que creer que los objetivos están necesariamente relacionados con el cambio social o el crecimiento, y con la aparición de normas sociales y modos de vida que son ellos mismos debidos en gran parte a la influencia del entorno y del cambio social. Esto difícilmente puede parecer un tópico: tal vez no sea menos verdad por ello. Interpretar algo que yo he escrito como incompatible con ello se basa (me gustaría asegurar a Kocis del modo más amistoso posible) en un grave malentendido, particularmente sorprendente en una obra de un crítico tan inteligente, escrupuloso, bien leído y básicamente bien dispuesto. Cuando a un escritor le sucede esto, ha de preguntarse si no debe ser tan responsable de ello como su lector. Negar eso me parece una vanidad inexcusable.

RESPUESTA A RONALD H. MCKINNEY

Journal of Value Inquiry 26 (1992) n.º 3, pp. 557-560

Ronald McKinney asegura que «Relativismo, para Berlin, implica que dos culturas no tienen nada en absoluto en común y son incapaces por ello de entenderse entre ellas»^[10]. Yo no quiero decir que todo relativismo sea tan extremo como eso. El relativismo es para mí una doctrina de acuerdo con la cual los valores encarnados en una visión o forma de vida dadas, en particular de sociedades completas, no son meramente incompatibles, sino que son tales que los motivos para mantenerlas, para vivir a la luz de tales valores, se ven como totalmente arbitrarios, o, en el mejor de los casos, opacos, aunque no necesariamente ininteligibles. El pluralismo, por el contrario, significa para mí que puedo penetrar imaginativamente en la situación, la perspectiva, los motivos, la constelación de valores, los modos de vida de sociedades que no son la mía.

Cada sociedad y cada individuo viven a la luz de una jerarquía de valores, o alternativamente de afirmaciones igual de exigentes de valores a veces compatibles, a veces incompatibles, que al final son, claro está, individuales y personales para esas sociedades e individuos. Estoy obligado, dada mi visión general, a rechazar la posibilidad de algún criterio global que determine objetivamente lo que, en una situación dada, a todos los hombres de todas las épocas de todos los lugares se les pide que persigan. En ese sentido no soy ningún platónico ningún racionalista del siglo XVII, ni un *philosophe* ni un kantiano, ni un utilitarista, ni un creyente de ninguna otra doctrina objetivista. Pero creo que una buena cantidad de valores últimos han sido perseguidos en común por una gran cantidad de personas en muchísimos lugares, a lo largo de períodos muy largos de tiempo; y que solo son esos los que podemos llamar valores humanos. Pero se trata sin embargo de un hecho empírico; básico, pero aún así solo empírico.

La condición para reconocer valores últimos, ya sean los míos o los de otras culturas o personas, es que debo ser capaz de imaginarme en una situación en la que yo mismo podría perseguirlos, aunque pudiesen en

realidad repelerme y pudiera estar dispuesto a resistirme a ellos por todos los medios a mi alcance. En otras palabras, comprendo cómo podría estar uno en ese estado de ánimo, o ser miembro de esa civilización, o perseguir esa serie de valores o fines últimos, concebidos, tal vez, como absolutos y eternos por esas personas o comunidades, suceda o no que yo o nosotros (es decir, la sociedad a la cual y a cuya estructura conceptual estoy vinculado) simpaticemos con ese punto de vista.

Se me pregunta además si sería capaz de entender a «alguien que promueve un estilo de vida sadomasoquista» o consideraría eso situado fuera del «horizonte humano». Esto forma parte de la acusación de que yo soy, tal vez inconscientemente, lo bastante platónico aún como para aceptar criterios objetivos. Mi respuesta a eso es que, por supuesto, yo comprendo —tengo suficiente imaginación para entender— a alguien que es capaz de experimentar placer con la crueldad, con infligir dolor a otros o a sí mismo. Los héroes byronianos pueden ser de ese género. Así es el criminal que rechaza la, para mí, moralidad convencional de su sociedad, y se permite cometer crímenes violentos, que él puede o no llamar crímenes, pero en cualquier caso se niega a juzgar según el sistema de valores de su sociedad, que él rechaza, negándose a formular algún otro sistema de valores según el cual esos actos estén justificados, y rechaza la idea misma de justificación.

Uno puede concebir románticos extremos de ese tipo, que van más allá de Nietzsche, y viven y actúan como lo hacen, no vinculados a sistema alguno de valores que se pueda formular coherentemente; y, como es natural, tales individuos amenazan, y es probable que causen un daño inmenso, a las muchas formas de vida que han llevado los hombres, a una de las cuales nos atenemos yo y mi sociedad; y por esa razón estoy justificado, según mis propios valores y los de la mayoría de las otras culturas (aunque no necesariamente de todas), a oponerme a ello. Puede intentar curar psicológicamente a tales individuos —que en mi opinión están un tanto perturbados— o limitarme a impedirles actuar como lo hacen, si es necesario por la fuerza. Pero no se sigue de ello que yo no pueda entender lo que sería hallarse en ese tipo de condición; de otro modo no entendería las obras de literatura en que aparecen, ni el talento de algunos de los que los han descrito o incluso glorificado.

Sobre la página anterior, no creo que yo piense que «toda solución propuesta a cualquier problema genera necesariamente nuevos problemas». Yo creo que lo hace, que es improbable que no genere esos nuevos problemas; esa ha sido sin duda la historia de soluciones que los seres humanos han puesto en marcha para resolver determinados problemas. Pero no creo que eso sea así *necesariamente*. Algunos de ellos puede que sí y otros que no. Pero se trata de un asunto menor; este párrafo es en general un resumen fiel de mis ideas.

En el párrafo siguiente hay un problema más agudo, para mí o para cualquiera que acepte mis premisas generales. Creo realmente que «nuestro primer deber es evitar “extremos de sufrimiento”», y fomentar compromisos con el fin de impedir que se produzcan elecciones insoportables. Pero si alguien adopta un enfoque de la vida nietzscheano, trágico-romántico, si dice «A mí no me importa si mi sociedad sobrevive o no, no me importa si se produce en ella un dolor o un sufrimiento insoportable, yo prefiero una sociedad en la que haya heroísmo, violencia, desigualdad, injusticia, guerra, insolencia, autoafirmación implacable, a una sociedad “decente”, pacífica, armoniosa, adicta al compromiso, que me parece gris e insulsa e insoportable», no tengo nada que decir a ese hombre, salvo que sus valores (los cuales, repito, yo entiendo, aunque puedan parecerme detestables) son tales que me opondría a sus esfuerzos para subvertir mi sociedad.

Si preguntas: ¿es un deber objetivo hacer eso? —no objetivo en algún sentido platónico o kantiano, sino tal como surge de mi concepción del grado mínimo de decencia con el que se debería vivir la vida humana, y, en realidad, de mi deseo de preservar la sociedad humana como tal, puesto que creo que la adopción de colisiones constantes o la promoción de elecciones insoportables no pueden preservar una sociedad durante mucho tiempo— si preguntas eso, entonces yo contesto: Sí, existe ese deber, y es un deber que estoy dispuesto a predicar y (espero) a cumplir. Ese es mi punto de vista, mi convicción, y la de la gente con la que, y entre la que, vivo, y en mi opinión la de la gran mayoría de las culturas que ha conocido el mundo; no puedo, por supuesto, decir de todas.

Lo que yo entiendo por el «horizonte humano» es un horizonte que en su mayor parte, en muchísimas épocas, en muchísimos lugares, ha sido aquello a lo que se han atendido en su vida los seres humanos consciente o inconscientemente, ante el que valores, conducta, vida en todos sus aspectos se han presentado a ellos. Pero no puedo garantizar que esto vaya a seguir siendo así siempre, o que nunca haya estado ausente o se haya modificado en el pasado. Lo único que puedo decir es que no soy yo solo el que estoy a favor de eso, sino que la gran mayoría de la humanidad, sean cuales sean sus diferencias y conflictos, acepta, de hecho, esto como un mínimo exigido por la solidaridad humana, según la cual tienden a reconocerse mutuamente como tales los seres humanos.

Esto no es platonismo; es una aceptación empírica, indemostrable, *de facto*, de lo que aporta, me parece a mí, la experiencia humana. Mi razón para decir que la variedad de valores que los seres humanos son capaces de adoptar y han adoptado y es probable que adopten es limitada, y no infinitamente grande, ni siquiera en teoría, es que creo que se trata de una cuestión de hecho empírica que, en la medida en que es posible la comunicación entre los seres humanos, a lo largo del tiempo y del espacio además de dentro de comunidades particulares, está basada en una naturaleza humana (o punto de vista humano) común que es lo único que hace eso posible. Esto constituye, para mí, una generalización empírica de los factores que hacen posible el intercambio humano. No es una verdad platónica metafísica *a priori*. Por esa razón no me siento culpable de ese criptoplatonismo, introducido de contrabando en mi pluralismo empírico, del que se me acusa en este artículo: yo no veo las «ambigüedades profundas» que se aprecian en mi «esbozo de una ética posmoderna», como se le llama.

Lo que en realidad digo yo es «que hay un “mínimo” de tales valores “sin el cual las sociedades difícilmente podrían sobrevivir”». Eso es un hecho empírico: si se permitiese a la gente asesinarse entre sí indiscriminadamente, o si nunca se respetase la verdad en las declaraciones de la gente, o si los medios de subsistencia humana o de seguridad se destruyesen, y cosas parecidas, la sociedad humana no sería capaz de sobrevivir. Esto también es un hecho empírico de aplicación muy amplia.

Pero no se sigue de ello que no pudiese alguien rechazar esos valores, y condenar a las sociedades humanas a la perdición, o que intentase en cierta medida hacerlo así: eso situaría sin duda a quien intentase hacerlo más allá del horizonte de valores humanos comunes. El ejemplo de Hume del hombre que prefiere destruir el mundo para poner fin al dolor que siente en el dedo meñique es un hombre cuyos motivos nos parecen casi imposibles de entender, y se halla situado por tanto más allá del horizonte del que yo he hablado. Quiero rechazar por tanto, con toda la cortesía de la que soy capaz, la acusación de «incoherencia autorreflexiva». Estoy también obligado a admitir que la noción de una civilización provocada por y probablemente para destruir otra —una idea atribuida a John Caputo— me parece también incompatible con un mundo con un mínimo de valores comunes, y que queda por ello más allá de lo que podríamos llamar el ámbito normal de elecciones disponibles para que la sociedad humana pueda ser capaz de seguir existiendo.

Permítaseme, como ejemplo final —pues no tengo más que decir— ilustrar lo que considero como conducta que sitúa a un hombre entregado a ella más allá de lo inteligible, es decir, fuera del horizonte de valores últimos asequibles y elegibles. Supongamos que encuentro a un hombre que clava alfileres en seres humanos, y le pregunto por qué lo hace, ¿es con el fin de causar dolor (una inclinación humana perfectamente inteligible, aunque lamentable)? Si contesta «No», si dice que ese no es el motivo, que simplemente le gusta hacerlo, entonces le pregunto si, dado que como resultado es evidente que los pinchados sufren, ellos podrían oponerse e intentar clavarle alfileres a él, a modo de revancha; a lo que él contesta «eso no me gustaría; pero como soy más fuerte que ellos, podría impedirselo». Si, entonces, un tanto desconcertado, yo le pregunto: «¿Qué es lo que te gusta de clavar alfileres?» y él contesta: «Me gusta clavar alfileres en superficies elásticas», y yo entonces le pregunto: «Pero ¿no satisfarían igualmente esa necesidad las pelotas de tenis?», a lo que él contesta: «Sí, por supuesto, igual de bien», y entonces le pregunto: «¿No hay ninguna diferencia entre clavar alfileres en pelotas de tenis y en cuerpos humanos?» y él contesta: «Yo sencillamente no entiendo qué es lo que buscas; para mí es lo mismo», entonces creo que lo consideraría «más allá del horizonte».

Sus procesos mentales, si uno pudiese llamarlos eso, son ininteligibles, no se puede producir ninguna comunicación; y esto, por tanto, identificaría la valla que encierra los valores plurales, todos los cuales pueden ser llamados humanos. Por eso decimos que esas personas están locas y las enviamos al manicomio en vez de a la cárcel por cometer crímenes por motivos ininteligibles.

Tengo la esperanza de haber dejado mi posición más clara de lo que estaba.

CARTAS

A BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA^[11]

24 de febrero de 1986
Headington House

Querida señora Polanowska-Sygulska:

Muchísimas gracias por su interesantísima carta, que leí con gran placer y atención.

Primero, pues, déjeme hablar sobre la difícil cuestión de la «naturaleza humana». ¿Creo yo en una naturaleza humana fija e inalterable? Usted me cita correctamente diciendo que no, y luego, también correctamente, me cita refiriéndome a ella como la base de comunicación humana. ¿Qué creo yo, entonces? Ojalá pudiese responder a esa pregunta con extrema precisión, pero no me parece que se preste a ello. Lo que, pienso, creo, es que hay pensadores, principalmente creyentes en la ley natural, que postulan que todos los hombres han sido creados, sea por Dios o por la Naturaleza, con un conocimiento innato de ciertas verdades, unas «fácticas», otras normativas. Esta lista difiere en Aristóteles, los estoicos, Isidoro de Sevilla, Graciano, Grocio, etc., pero la mayoría de ellos incluyen la existencia de Dios, el conocimiento de bueno y malo, justo e injusto, la obligación de decir la verdad, pagar las deudas, cumplir promesas (*pacta sunt servanda*), algunos o todos los diez mandamientos bíblicos, etc.

No sé quién puso en duda esto primero (me atrevo a decir que Epicuro o Lucrecio), pero en los tiempos modernos el ataque principal lo efectuaron pensadores como Vico y Herder y Marx (y en realidad Hegel y sus

seguidores), y, por supuesto, los empiristas, no Locke sino Hume y sus seguidores: de acuerdo con los cuales, cualquiera que sea el estatus de esas leyes naturales, los hombres primitivos no poseían el conocimiento ni incluso la conciencia de ellas, y entraron en la conciencia o, en realidad, formaron objetos de fe o certidumbre, en el curso de la evolución, o bajo la influencia de cambios en las circunstancias materiales y en el crecimiento de la cultura (sean los que sean los factores que entren en ello). Así que eso entraña que los seres humanos pasan por un proceso de crecimiento y desarrollo moral o metafísico; y esto es tan válido como el que el conocimiento empírico es un proceso de movimiento hacia delante, crea uno o no que tiende al desarrollo progresivo hacia algún género de perfección (que puede no llegar nunca); que es acumulativo pero no posee ninguna estructura o tendencia teleológica identificable.

Eso es sin duda lo que Vico y Marx creían. Es decir, creían que lo que se llama naturaleza humana varía y difiere de cultura a cultura, o incluso dentro de las culturas; que hay diversos factores que intervienen en la modificación de las reacciones de los hombres en sus relaciones con la naturaleza y entre sí; y que por tanto la idea de que todos los hombres en todas las épocas y en todos los lugares están dotados con un conocimiento real o potencial de verdades universales, intemporales e inalterables (existan tales verdades o no, aunque mayoritariamente esas personas no creían que existiesen), es simplemente falsa. La creencia en tal conocimiento *a priori* y tales verdades inalterables forma el núcleo de la tradición europea básica, desde Platón y los estoicos a través de la Edad Media y quizá también en la Ilustración, hasta nuestros días, en realidad. Pero si Vico y Marx, etc., tienen razón, y yo creo que la tienen, esa no es una concepción válida: los seres humanos difieren, sus valores difieren, su percepción del mundo difiere; y es en principio posible algún tipo de explicación histórica o antropológica de por qué surgen tales diferencias, aunque esa explicación en sí pueda en cierto grado reflejar los conceptos y categorías particulares de la cultura particular a la que esos estudiosos del tema pertenecen. No creo que eso conduzca a ningún género de relativismo; de hecho yo escribí un ensayo sobre el supuesto relativismo del siglo XVIII, del que incluyo una separata.

No hay ninguna naturaleza humana básica en ese sentido, en el sentido en el que Rousseau, por ejemplo, creía que si se desnudase al hombre de todos los añadidos, todas las modificaciones, la corrupción, la distorsión, etc. (tal como él los concebía), depositados por la sociedad y la civilización, se descubriría a un hombre básico natural, identificado a veces con, por ejemplo, los indios pieles rojas, que no habían tenido la desdichada experiencia de que la cultura europea distorsionase sus naturalezas.

Esa es la posición atacada, por ejemplo, por Edmund Burke, que dice que la idea de que existe un hombre natural (sobre el que él piensa que hablan los revolucionarios franceses, y cuyos derechos estos desean restaurar) es falsa, que no existe tal criatura; que las artes, que según Rousseau son un desarrollo tardío y quizá desastroso, son, como dice él, partes de la naturaleza del hombre; que no hay ningún ser natural central, puro que emerja después de haber barrido todas las creencias artificiales, hábitos, valores, formas de vida y de conducta que han sido, por así decirlo, superpuestos a ese ser natural. Eso es lo que yo quiero decir al negar una naturaleza humana fijada: no creo que todos los hombres sean en los aspectos relevantes el mismo «por debajo de la piel», es decir, creo que la variedad es parte de la existencia humana y (aunque esto sea completamente irrelevante) que se trata en realidad de un valioso atributo, aunque esta sea una idea muy tardía, que no se encuentra probablemente mucho antes del siglo XVIII.

¿Qué quiero decir, entonces, cuando afirmo que los hombres tienen una naturaleza común? Bueno, yo creo que ha de existir un terreno común entre los seres humanos para que pueda tener algún sentido el concepto de ser humano. Creo que se puede decir que hay ciertas necesidades básicas (por ejemplo, de comida, cobijo, seguridad y, si aceptamos a Herder, de pertenencia a un grupo propio de uno) que debe considerarse que posee todo aquel cualificado para la descripción de ser humano. Estas son solo las propiedades más básicas; uno podría ser capaz de añadir la necesidad de un mínimo de libertad, de la posibilidad de perseguir la felicidad o el ejercicio de las potencialidades propias de autoexpresión, creación (aunque elemental), amor, culto (como han sostenido pensadores religiosos), comunicación y algunos medios de concebirse y describirse ellos mismos,

quizás en formas sumamente simbólicas y mitológicas, y su propia relación con el entorno, natural y humano, en el que viven.

A menos que haya eso, resulta imposible la comunicación entre seres humanos, incluso dentro de una sociedad, y no digamos ya el entender lo que otros han deseado comunicar en otras épocas y culturas. Yo creo en la posibilidad permanente de cambio, modificación, variedad, sin ser capaz de afirmar que haya algún núcleo central que sea lo que está siendo modificado o cambiado. Pero debe haber suficiente en común entre todos los diversos individuos y grupos que están pasando por diversas modificaciones para que sea posible la comunicación; y esto se puede expresar enumerando, casi mecánicamente, diversas necesidades básicas («básicas» por esa razón), las diversas formas y variedades de las cuales pertenecen a diferentes personas, culturas, sociedades, etc. La necesidad de alimento es universal, pero el modo de satisfacerla, los alimentos concretos que yo deseo, los pasos que doy para obtenerlos, variarán. Lo mismo sucede con todas las demás necesidades básicas: mi mitología, mi metafísica, la religión, el idioma, los gestos variarán ampliamente, pero no el hecho de que son modos de intentar explicarme a mí mismo, de sentirme en casa, en un entorno desconcertante y posiblemente hostil, o, en realidad, un mundo.

Wittgenstein explicó una vez el concepto de «cara de familia»^[12] —es decir, entre los retratos de antepasados, la cara A se parece a la cara B, la cara B se parece a la cara C, la cara C se parece a la cara D, etc., pero no hay una cara básica, la «cara de familia», de la que esas sean modificaciones identificables—. Sin embargo, cuando yo digo «cara de familia» no quiero decir nada, quiero decir solo que A se parece a B, B se parece a C y así sucesivamente, en varios aspectos, y que forman un continuo, una serie, que se puede atribuir a la familia X, no a la familia Y. Y lo mismo con las diversas naturalezas de las diversas culturas, sociedades, grupos, etc. Eso es lo que yo quiero decir: que no hay una naturaleza humana fijada, y que hay sin embargo una común. Sin esta última no habría ninguna posibilidad de hablar de seres humanos, o, en realidad, de intercomunicación, de la cual depende todo pensamiento; y no solo el pensamiento, sino el sentimiento, la imaginación, la acción.

No sé si me expreso claramente, pero eso, pienso yo, es lo que creo. Puede ser, sin duda, confuso o susceptible de crítica, y si desea usted exponer críticas, como ha hecho ya, siéntase con libertad para hacerlo, por favor, no podría estarle más que agradecido por ello, pues no considero que nada de lo que pienso yo sea tan cierto como para no ser totalmente falsable antes o después... aunque albergue la esperanza de que no. [...]

Sinceramente suyo,

Isaiah Berlin

[...]

A ALAIN BESANÇON

12 de octubre de 1990 [copia en papel carbón].

[Headington House].

Cher ami et collègue:

[...] Estoy profundamente conmovido por sus atentas palabras [acerca del ensayo sobre Maistre] y creo que no se puede negar que discrepo de usted sobre ciertos aspectos de ese escritor espléndido e inolvidable y, para mí, siniestro. Déjeme abordar por orden sus puntos.

1. Ironía. Por supuesto que él era sumamente irónico; pero ¿piensa usted de verdad que cuando defendía la Inquisición no quería decir que su defensa debía ser tomada *au pied de la lettre*? ¿No cree usted que él, que cree en la represión, todo el tenor de cuyos consejos a Alejandro y otros en Rusia es impedir, reprimir, alzar defensas contra los científicos, los extranjeros, sobre todo los refugiados liberales, etc.; no cree que tenía que pensar que la Iglesia había hecho bien en eliminar a todos aquellos herejes y judíos y moros? Ese es el sentido que tiene lo de decir que Luis XIII, que aplastó La Rochelle, murió en su cama, mientras que Luis XVI, que coqueteó con los liberales, murió como sabemos. Así que no creo que esa carta concreta sea irónica: creo que decía en serio todo lo que decía. Pero ¿cómo podemos resolver esta discrepancia? Es imposible: el Maistre de usted y mi Maistre se solapan pero no coinciden. El embarazo que causaba

a algunos defensores de la Iglesia, y hasta a algunos de los funcionarios del Vaticano, debe proceder precisamente de ese género de defensa de la Inquisición, que la Iglesia en conjunto no ha insistido en justificar.

2. Niega usted el aspecto positivo de lo que usted mismo está diciendo. Por supuesto que es frecuente que cosas importantes no puedan explicarse racionalmente; tal como dice usted, el poder, el amor (no estoy seguro respecto al dinero), la Revolución francesa y la rusa. Por supuesto nadie sabe por qué sucedieron, ninguna explicación resulta del todo convincente, y estamos viviendo en una época en la que más de esos acontecimientos cósmicos y no explicados están haciendo dar tumbos a nuestro mundo. Yo no discrepo en absoluto de eso. Y si todo lo que Maistre quería decir era que elementos básicos del predicamento humano, o los acontecimientos, o todo el curso de la historia, no son algo que pueda explicar una hipótesis científica o un modelo inteligente (*à la* Saint-Simon, Hegel, Marx), entonces yo estaría de acuerdo, y de hecho lo estoy en mi ensayo.

Pero él va mucho más allá, desde luego: él no admite explicaciones racionales de ningún género, si pueden evitarse; el ataque a las ciencias naturales, a las teorías como tales, a las generalizaciones elaboradas por los odiados intelectuales equivale a algo muy parecido a la doctrina de mi otro héroe, Hamann, que pensaba que cada acontecimiento era un milagro, que la causalidad no existía, que la explicación lo distorsionaba todo, que la ciencia y las generalizaciones no tenían ninguna relación con la carne viva de la realidad. Y eso es ir (estará usted de acuerdo, ¿verdad?) demasiado lejos. ¿Piensa usted realmente que la medicina, la química, la geografía (¿me atrevo a decirlo, la psicología?) no han descubierto nada, no han explicado nada? ¿No han estimulado siquiera la investigación, generado interrogantes a los que los hombres no pueden sino buscar respuestas?

Lo que yo aceptaría es que, si bien se debe permitir a la ciencia hacer lo que pueda, no puede hacer nada que se aproxime a proporcionar respuestas a las cuestiones centrales de la vida. Pero Maistre va mucho más allá de eso. Él piensa que todo lo que es racional se colapsa, que todo lo que es irracional sobrevive, y que todo lo que sobrevive tiene raíces misteriosas y todo lo que se colapsa es obra de los hombres. La peste negra, el terremoto de Lisboa y los piojos que se decía que habían despoblado Grecia, ¿no eran

obra de los hombres? E incluso, por ejemplo, la energía nuclear: aunque manipularla impropriamente pueda causar destrucción debida a la ciencia, a los métodos racionales, etc., sin embargo el fenómeno en sí, fisión, fusión, se pueden explicar; no son oscuros secretos impenetrables. Yo solo creo que Maistre, deliberada y muy gustosamente, fue demasiado lejos; lo que quería él era poner los pelos de punta a sus lectores, y por Dios que lo consiguió. El optimismo superficial, todo el «cientifismo» debía desmoronarse ante él. Pero usted va más allá, y piensa que todo lo importante tiene raíces oscuras impenetrables. Como usted ve, yo no puedo estar de acuerdo.

3. Rusia. ¿No he hecho justicia a su análisis de Rusia, al final de mi artículo? ¿Qué es lo que he pasado por alto? ¿Transmitieron «prodigiosas intuiciones» las diversas damas a las que él convirtió a la fe romana? Espero que tenga usted razón, espero que solo se deba a ignorancia mía; pero me encantaría saber: dígamelo, por favor. No quiero cargarle con esta terrible liturgia, pero dígame algún día qué es en su opinión lo que él entendió bien y que yo no menciono.

En cuanto a lo del fascismo, eso lo enoja usted. Él no se habría sentido feliz en compañía ni de Benito ni de Adolfo [*salto en la copia de papel carbón*] y los matones quedaban fuera de su ámbito. Considerando que él piensa que aunque Robespierre era un monstruo cubierto de sangre defendió sin embargo las fronteras de Francia, que Napoleón, un monstruo corso, lo fascinaba, y que no fue a verlo solo porque el rey de Cerdeña lo prohibió; es difícil sostener que no le atraía el poder, siempre que se ejerciera por la autoridad, por una disciplina férrea, por represión de todo instinto libertario, de todo esfuerzo por permitir a los individuos pensar, actuar, ser, incluso con límites, como ellos querían, en vez de como les ordenaba la autoridad de la Iglesia divina.

Los rusos aceptaron a Stalin, aunque lo considerasen terrible, porque hizo poderosa a Rusia y trató como se merecían a estudiantes, *intelligentsia*, liberales, judíos y otros enemigos de la Iglesia y del Estado; ellos parecen seguir, pues, la tradición maistreana. Cualquiera que, como él, hablase sobre la *secte qui ne dort jamais* me parece un precursor de la represión totalitaria, el enemigo de Constant, y, me atrevo a decirlo, de mi amado Herzen, al que usted desaprueba, que protestó contra los sacrificios

humanos ya no a ídolos religiosos sino a abstracciones: Libertad, Igualdad, Fraternidad, Socialismo, Comunismo, Progreso, Historia, Estado, Clase, Partido, Iglesia. Él habla de los españoles que quemaban a los flamencos y se iban a la cama tan tranquilos con el olor a carne quemada en las narices, sabiendo que habían hecho la obra de Dios. Yo no puedo negarlo, estoy con Montaigne, Erasmo, Herzen contra Bossuet, Maistre, Maurras, Salazar, Franco. Mis óperas son *Don Carlo*, *Khovanshchina*, *Les Carmélites*^[13].

Suyo,
Isaiah

P. D.: ¿No cree usted que Martin Malia hizo bien en escribir aquel «notorio» artículo en *Daedalus* firmado por «Z»^[14], sobre lo que está pasando a diario en Europa oriental?

A PIETRO GASTALDO

12 de noviembre de 1990
[Headington House].

Querido doctor Gastaldo:

[...] Tiene usted toda la razón, por supuesto, el fascismo italiano sin lugar a dudas, y en cierto grado también el nazismo alemán, estaba compuesto de autoritarismo maistreiano, odio a la ciencia, al liberalismo, etc., y de decisión de reprimir salvajemente esos movimientos (creo que usted por su parte pensará en paralelismos en el comunismo). Pero hay también sin duda una fuerte infusión de populismo herderiano, o comunalismo —Herder predicó tolerancia: las tiernas flores tan hipócritamente proclamadas por Mao—, pero en vez *Blut und Boden* (aunque no hay nada en Herder sobre *Blut*) procede en cierto grado, me temo, de Herder vía Fichte: los chovinistas alemanes francófilos de la primera parte del siglo XIX, sin la ayuda de Gobineau. Y no hay duda alguna de que el dinamismo egomaniaco, con su influencia evidente en el futurismo italiano, jugó su papel; en parte hasta en Alemania, donde la pintura futurista no estaba promocionada bajo Hitler. Se trata de una

historia larga y compleja, los orígenes son siempre una forma de estudio extremadamente difícil, insegura y peligrosa. Aun así, está bastante claro de dónde surgen los horrores modernos, por muy pervertida que estuviese la forma que adoptaron. [...]

Sinceramente suyo

Isaiah Berlin

A GEERT VAN CLEEMPUT

22 de abril de 1996
[Headington House].

Querido doctor Van Cleemput: He leído con gran interés su artículo y sus reseñas sobre el nacionalismo. A lo largo de los comentarios siguientes verá usted en qué aspecto creo que no ha expuesto mi posición con la suficiente exactitud, al menos para mi gusto. [...]

Empecemos diciendo que siento una considerable afinidad con su posición general. La dominación extranjera es una cosa terrible, y tiene usted toda la razón al decir que la insistencia en la ciudadanía y la unidad del Estado político puede conducir a la opresión de comunidades distintas a la comunidad principal del Estado, y a tiranía de un género muy doloroso y repulsivo. Sobre esto, permítame que haga las siguientes observaciones.

No es del todo correcto decir que el imperialismo, o el dominio extranjero no bienvenido por los dominados, han infligido necesariamente daño a esos súbditos. En lo que estoy pensando es en el comentario muy agudo de Karl Marx de que los británicos en la India han conducido a los indios, con su dominio, a tres o cuatro siglos de desarrollo normal desde una sociedad totalmente agraria a otra relativamente moderna. Añade, claro, que los británicos no hicieron esto en beneficio de los indios, sino en el suyo propio; dice, por otra parte, que la idea de que hubo una vez una sociedad rural y pacífica de campesinos satisfechos, libres de los horrores del industrialismo y la modernización es un mito, que la brutalidad de los gobernantes prebritánicos de la India era muy grande, y que la suerte del indio medio mejoró notablemente con el dominio británico, fuesen cuales

fuesen los motivos que puedan haber tenido los británicos. Esto se corresponde, por supuesto, con la idea general de Marx de que hay una sucesión objetiva de fases desde la más primitiva a la industrialmente más desarrollada, que termina con el comunismo sin clases. Sin embargo, incluso en el caso de que esta escala particular sea defectuosa (y ciertamente lo es), aunque la historia no sea una obra con actos que siguen uno a otro en una cierta secuencia inevitable, que es lo que creían Hegel y Marx, incluso si esto fuese así (como yo creo), sigue siendo cierto que las dominaciones extranjeras han beneficiado a menudo, fuese cual fuese su motivación, a los dominados de diferentes clases y sociedades. Y esto es cierto incluso en el caso del Asia central bajo dominio soviético.

He de pasar ahora a la cuestión principal: nacionalismo, chovinismo etc. Mi visión se parece un poco a la de Herder; si lee usted mi ensayo sobre él en *Vico y Herder* creo que se hará una idea más precisa de lo que yo quiero decir con conciencia nacional de la que se haría incluso con el libro, interesante y en conjunto perfectamente exacto, de John Gray^[15]. Mi posición es relativamente simple. Yo creo que el deseo de pertenecer a una comunidad es tan natural en los seres humanos como el deseo de comer o dormir o beber o moverse, o cualquier otra necesidad humana básica. No creo, como creía Hobbes, que los seres humanos sean siempre solitarios, brutos, etc., sino que han vivido siempre en comunidades de algún género, porque el deseo de vivir entre gente que entienda el idioma de uno, entre la que uno se sienta en casa (sean cuales sean los sentimientos entre individuos), que forma una unidad natural, digamos, es permanente. En el caso de las naciones (prescindiendo de cómo puedan haber surgido), la conciencia nacional la considero un sentimiento humano natural que no debe en modo alguno condenarse, que crea la solidaridad, la lealtad, el patriotismo y otros sentimientos que unen a los seres humanos entre sí y hacen posible y valiosa la cooperación. Yo no llamo a eso nacionalismo.

Mi idea es que, cuando la conciencia nacional desarrolla una condición patológica (se inflama), entonces eso es, propiamente hablando, nacionalismo, y en su caso extremo, chovinismo; esa es la condición en la que los miembros de la nación se consideran a sí mismos superiores a los otros y con derecho a dominarlos por haber sido elegidos por Dios o por la

Providencia para desempeñar un papel especial en el desarrollo de la humanidad, dado que ellos poseen ciertas propiedades que los otros no poseen: sabiduría política, una interpretación correcta de la historia, pureza racial (que es lo único que genera verdadera creatividad), etc., todo lo cual da derecho a los que son así de afortunados a dominar, y en caso necesario atacar y conquistar, a sociedades inferiores. Todo eso va acompañado de una gran cuantía de hipocresía en relación con el hecho de que dicha dominación solo hace bien a los dominados, etc.

Así que yo trazo una línea firme entre conciencia nacional, que es digamos válida, y nacionalismo, que no lo es. Creo que esto no lo menciona usted cuando habla de mi concepción del nacionalismo. Confieso que se trata solo de un hábito mío: el nacionalismo en general puede no significar el género de condición patológica que yo condeno. Pero la diferencia entre patriotismo y nacionalismo consiste precisamente en ese orgullo arrogante, esa xenofobia, ese sentido de misión, de estar escogido para transformar el mundo, que es la fuente de los males que usted y yo condenamos.

Estoy de acuerdo con usted en principio. La mejor situación sería aquella en la que las comunidades, definidas muy adecuadamente en términos de idioma, costumbres, recuerdos comunes (sean auténticos o mitológicos) y tal vez una larga vida en una parte limitada del globo, pero especialmente idioma y recuerdos comunes, que esas comunidades estarían mejor si pudiesen autogobernarse del todo, en vez de estar gobernadas por otros; y que todos los esfuerzos por englobar tales comunidades en Estados o imperios (como los rusos, austríacos, franceses, británicos, chinos y muchísimos otros han hecho) conducen a la opresión y tienen un carácter fundamentalmente destructivo. Son sobre todo un enemigo de la libertad individual, que es en definitiva en lo que toda buena sociedad se apoya. He de admitir que incluso democracias puras de un género étnicamente uniforme pueden ser opresivas para grupos e individuos diversos incluidos en ellas; no son raras en la historia las democracias opresoras.

No obstante, debo apelar a la fórmula de Churchill: la democracia no es una forma particularmente buena de gobierno, pero todas las demás son mucho peores. Un gobierno en el que el individuo pueda en algún grado controlar cómo él y sus semejantes viven (mediante votación o influencia o

persuasión o una prensa libre, o lo que sea) es mejor que cualquier otro. Una verdadera democracia es, en mi opinión, aquella en la que el gobierno no se siente demasiado seguro, en que los gobernantes sienten que deben complacer a la gente para no verse desbancados; a menos que el gobierno no sienta que en cualquier momento podría ser desplazado, es posible que se convierta en una tiranía. Puede tratarse de una tiranía benevolente y sabia, como advertía Platón, pero de todos modos será una tiranía. Y por muy ilustrada que empezase siendo, una tiranía degenera casi invariablemente en algo mucho menos satisfactorio.

Pienso en los Balcanes, estoy seguro de que la agrupación forzada de serbios, croatas, eslovenos, bosnios condujo a mucha opresión y desgobierno. Si cada una de esas pequeñas comunidades hubiese podido autogobernarse, habría sido mejor; en la medida en que la autodeterminación de Wilson (o su propio uso del término) es válida, lo lleva a uno a suponer que la fragmentación del mundo en un gran número de pequeñas comunidades, uniformes o razonablemente uniformes haría más por la libertad y la felicidad humanas que los grandes Estados e imperios agrupados. Herder lo creía así, y por eso era un nacionalista cultural pero no uno político, y odiaba al imperio austrohúngaro y odiaba a todos los conquistadores, por ejemplo Alejandro Magno, por aplastar todo género de culturas nativas en Asia Menor; y a Julio César por el mismo tipo de razones.

Hasta aquí muy bien. En este punto tengo que hacer una matización. Si usted acepta la posibilidad de minorías —y es difícil (en realidad quizás erróneo) pedir que los Estados debieran ser totalmente uniformes, como querían que lo fuesen, por ejemplo, Platón y T. S. Eliot— debería hacerse espacio para las minorías, fuesen étnicas, religiosas o de cualquier género: el primer atributo de una democracia liberal es la tolerancia de un cierto grado de multiplicidad de culturas. A pesar de eso, tengo que decir que creo que, dada la necesidad de que existan Estados (y la abolición del Estado no es una proposición muy práctica, pese a lo que puedan decir los anarquistas), tiene que haber una cultura central y un idioma central, al que deben ajustarse y adaptarse las minorías, y no apartarse de ellos; si no es así, se desintegran las cosas y surgen los odios.

Estoy pensando en Estados Unidos, que comenzó después de todo como la democracia más pura de todas: el hecho de que partes hispanohablantes de ese país proclamen a veces que no desean aprender inglés, que ellos tienen su propia cultura, que desean seguir siendo ibéricos, etc., si eso se llevase demasiado lejos conduciría a la escisión de ese Estado en grupos mutuamente hostiles, lo que es malo para todo el mundo. No creo, por tanto, en la autodeterminación total de las minorías en un Estado que consta de más de un grupo cultural étnico o religioso o cultural totalmente uniforme. Yo creo que los paquistaníes de Inglaterra (que hablan por supuesto mayoritariamente inglés y buscan y consiguen mayoritariamente la asimilación con el resto de la población) hacen bien, y que la minoría musulmana intolerante, que ataca la educación en escuelas inglesas porque no enseñan el islam, son en realidad perturbadores a los que debe condenarse. Supongo que no estará usted de acuerdo con eso; al menos, no creo que lo esté, si su tesis ha de ser plenamente aplicada.

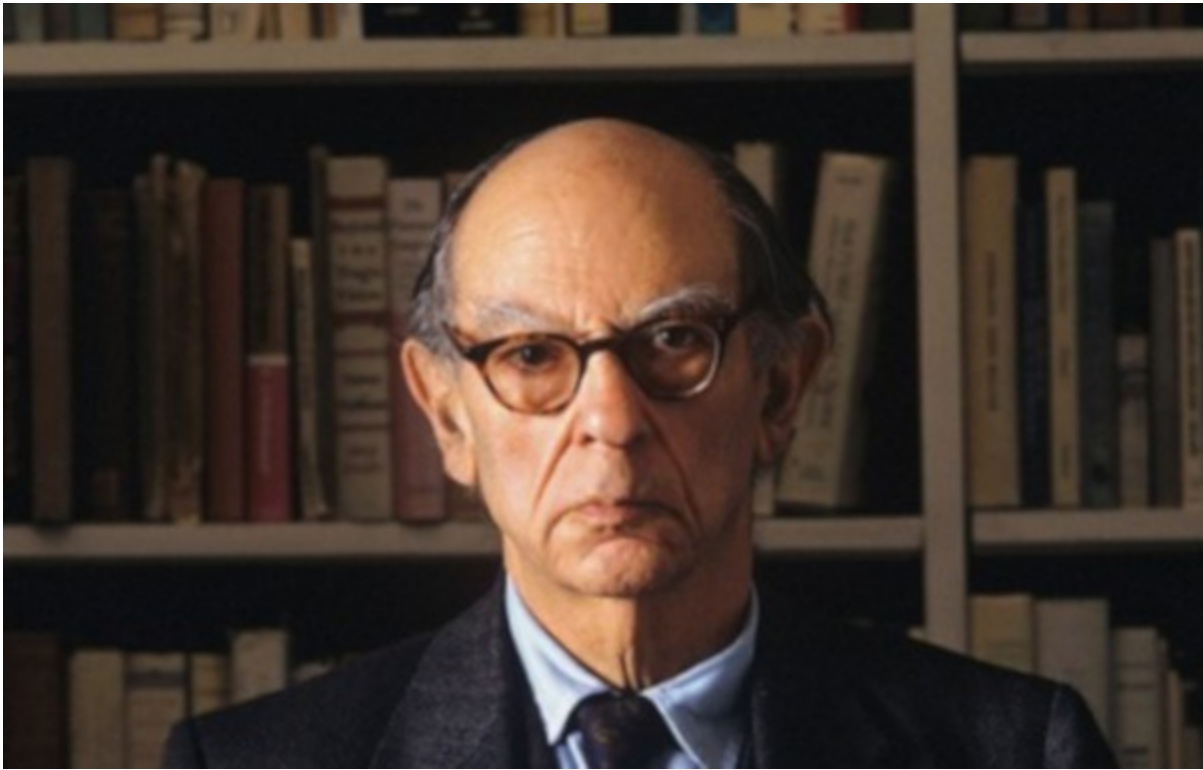
Los judíos de Inglaterra son un ejemplo bastante bueno de una minoría que se ha integrado en general con mucho éxito en el país. Enseñan la religión judía, tienen el idioma hebreo en el que leen la Biblia y dicen sus oraciones; pero van a escuelas inglesas y aunque no asisten a las oraciones cristianas, no exigen servicios propios. Se comportan como debe comportarse una minoría que desea vivir en paz, con el respeto debido a la cultura principal que todo Estado político debe poseer como base.

Hay otras minorías que se han comportado de ese modo, por ejemplo, los alemanes y escandinavos y la mayor parte de los italianos, judíos, griegos, en Estados Unidos. Un vicepresidente griego^[16] fue elegido (resultó ser un indeseable) en la época de Nixon y no se consideró obligado a fomentar ningún género de separatismo griego. Cuando el presidente Johnson, fuesen cuales fuesen sus fallos, hizo tanto por los inmigrantes mexicanos y portorriqueños, no dio pasos (no se esperaba que los diese) para crear comunidades independientes de esas gentes, aisladas en cierto grado de la mayoría, que obedeciesen solo las leyes del Estado pero no conectados por lo demás con la mayoría de la población. Esto yo lo apoyo con toda firmeza. Creo, como usted, que donde hay una fricción insoportable tiene que haber separación; como entre Noruega y Suecia, en

Chipre (diga lo que diga cada parte), y desde luego en Palestina, donde los árabes que deciden vivir entre israelíes tienden a aprender hebreo y no acosan a los judíos; los que lo hacen, y a los que les resulta insoportable estar dominados por esos invasores extranjeros, deben sin duda alguna estar separados de ellos, de ahí que sea justo separar la Ribera Occidental. [...]

Sinceramente suyo,

Isaiah Berlin



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909, Oxford, Reino Unido, 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo xx. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en

artículos y reseñas en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] Joseph Brodksy, «Isaiah Berlin at Eighty», *New York Review of Books*, 17 de agosto de 1989, pp. 44 y 45, en p. 44. <<

[2] Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), p. 4. <<

[3] Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), p. 24. <<

[4] Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), p. 264. <<

[5] Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), p. 112. <<

[6] Carta de H. G. Nicholas a Berlin, 21 de mayo de 1943, citada en Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), p. 113. <<

[7] William James, *Manuscript Lectures* (Cambridge, Mass, 1988), p. 426.

<<

[8] Como ha señalado Alan Bullock, qué adecuado es que un volumen titulado *El fuste torcido de la humanidad* haya de acabar con un ensayo titulado «La rama torcida». <<

[9] En 1960 presentó el ensayo al *Journal for the History of Ideas* que efectivamente lo rechazó, pidiéndole revisiones y eliminaciones tan severas que se vio obligado a abandonar la tentativa de publicarlo, cosa que hizo. Como ha comentado Henry Hardy, esto fue algo bastante parecido al rechazo por el *Journal of Theology* de una de las epístolas de san Pablo por el hecho de que era repetitiva y cubría un terreno demasiado familiar. <<

[10] Carta de Berlin a Jack Stephenson, 21 de enero de 1963, citado por Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, p. 262. <<

[1] «Pretending», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 32 (1958). «Soñé una línea que sería un lema para una filosofía sobria». <<

[2] *Pensadores rusos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992 (2.^a ed., Londres y Nueva York, 2008). *Conceptos y categorías: ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992 (2.^a ed., Princeton, 2013) e *Impresiones personales*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992 (2.^a ed. ampliada, Londres, 1998; Princeton, 2001). El presente volumen se publicó en Londres en 1990 y en Nueva York en 1991. <<

[3] *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Alianza Editorial, Madrid, 2004), ahora incorporado en *Sobre la libertad* (Alianza Editorial, Madrid, 2017) y *Vico y Herder* (Cátedra, Madrid, 2000), ahora incorporado en *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Londres y Princeton, 2000). Otras recopilaciones habían aparecido solo en traducción. <<

[4] Su versión impresa más actualizada apareció en la primera edición de Princeton University Press (2001), pero se encuentra también de forma regularmente actualizada en la página oficial de la red del Isaiah Berlin Literary Trust, *The Isaiah Berlin Virtual Library*, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/> <<

[5] *El poder de las ideas*, Página Indómita, Barcelona, 2017. <<

[6] *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, (Tecnos, Madrid, 2016) —incluido ahora en *Three Critics of the Enlightenment*—, *El sentido de la realidad* (Taurus, Barcelona, 2000), *Las raíces del romanticismo* (Taurus, Barcelona, 2015), *La traición de la libertad* (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004), y finalmente *La mentalidad soviética* (Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009), parte de cuyo contenido había sido publicado antes, en ocasiones con seudónimo. Hay también una antología con textos procedentes del conjunto de su obra que se propone aportar el Isaiah Berlin «esencial»: *El estudio adecuado de la humanidad: antología de ensayos* (coeditado con Roger Hausheer: Turner, Madrid, 2009; 2.^a ed., Londres, 2013). <<

[7] En ediciones anteriores de este libro no figuraba ninguna referencia a «La persecución del ideal» ni a «La apoteosis de la voluntad romántica», ensayos originalmente publicados sin notas. Las referencias se añadieron para su posterior inclusión en *El estudio adecuado de la humanidad*, y se han añadido aquí también. <<

[8] El original alemán, junto con una traducción más literal, aparece en la cita del inicio del libro. <<

[9] Hay que añadir que Collingwood escribió en principio «torcida», pero luego lo tachó (aún resulta legible) y lo sustituyó por «de fibras cruzadas». La sustitución pudo hacerla después de haber dado la conferencia; o el mismo pasaje pudo haberse utilizado en otra versión en otra conferencia que no sobrevive. Probablemente no pueda llegar a aclararse nunca la verdad. Doy las gracias a W. J. van der Dussen por indicarme el lugar correspondiente de los manuscritos de Collingwood, y a Teresa Smith, hija y albacea literaria de Collingwood, por permitirme citar esa frase. Los escritos de Collingwood se hallan en la Bodleian Library, Oxford; la conferencia en cuestión, con el encabezamiento «II (T. T. 1929)», tiene el código «Dep. Collingwood 12/6» y la cita aparece en el tercer folio, reproducida en las «Notas de la conferencia de R. G. Collingwood en las que aparece la frase que da título a este libro», de nuevo con el amable permiso de Teresa Smith. <<

[1] La idea que tiene Voltaire de que la Ilustración es en esencia idéntica siempre que se alcanza, parece conducir a la conclusión inevitable de que, en su opinión, Byron se habría sentido feliz en la mesa con Confucio, y Sófocles se habría sentido muy a gusto en la Florencia del *Quattrocento* y Séneca en el salón de Madame du Deffand o en la corte de Federico el Grande. <<

[2] «Los que van a morir te saludan». <<

[3] A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscú, 1954-1966), vol. VI, p. 34. <<

[4] A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscú, 1954-1966, vol. VII, p. 1. <<

[5] «If the truth should be complex and somewhat disillusioning, it would still not be a merit to substitute for it some more dramatic and comforting simplicity». [«Si la verdad fuera compleja y algo decepcionante, aún así no tendría mérito sustituirla por una simplicidad más espectacular y reconfortante»]. C. I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge* (Nueva York, 1929), p. 339. <<

[6] León Tolstói, *Sevastopol in May*, capítulo 16. <<

[1] *Morte d'Arthur*. <<

^[2] Isías 2:2, 2:4, 11:6, 35:1, 35:10. <<

[3] Gálatas 3:28. <<

[4] *Stoicorum veterum fragmenta* I, 262. [La palabra griega para «pasto» también significa «ley»]. <<

[5] Platón, *Protágoras* 361b, *Menón* 87d-88d. <<

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b26 [adaptación libre]. <<

[7] «Lo que se ha creído siempre, por todos y en todas partes», Vicente de Lerins, *Commonitorium* 2, 3. <<

[8] *On liberty*, capítulo 4: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson y otros (Toronto/Londres, 1963-91), xviii, p. 281 [cf. capítulo 3, *ibid.*, p. 261, donde Mill habla de «experimentos vitales»]. <<

[¹] *Questions sur l'Encyclopédie*, «Fable»: Œuvres complètes de Voltaire
[ed. Louis Moland] (Paris, 1877-85), vol. XIX, p. 367. <<

[2] *Essai sur les mœurs*, Œuvres complètes de Voltaire [ed. Louis Moland] (Paris, 1877-85), vol. XIII, p. 162. <<

[3] *Remarques sur l'histoire*, Œuvres complètes de Voltaire [ed. Louis Moland] (Paris, 1877-85), vol. XVI, p. 137. <<

[4] «Lo que se ha creído siempre, por todos y en todas partes», Vicente de Lerins, *Commonitorium* 2, 3. <<

[5] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 71, párrafo 187. <<

[6] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 267, párrafo 708. 7. <<

[1] Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973; Londres, 1975), p. 34. <<

[2] Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973; Londres, 1975), p. 35. <<

[3] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134 b 26. <<

[4] En su *Spicilège* (554), antes de describir el argumento de una obra de teatro china, la primera con la que se había tropezado, Montesquieu comenta: «*Elle m'a paru contre nos mœurs, mais non pas contre la raison*»; en sus *Pensées* (122) diferencia asimismo *mœurs* que varían mucho, de la *nature* que es inmutable; asegura por tanto (en el *pensée* 817) que las comedias modernas hacen mal al pretender ridiculizar pasiones humanas, que son naturales y nunca pueden ser ridiculizadas, frente a las costumbres, que pueden ser absurdas. Quedan aquí firmemente establecidos los límites del relativismo: el marco es estético, pero los ejemplos muestran que el principio se extiende a la totalidad de la experiencia. He de dar las gracias al profesor Charles Jacques Beyer, que llamó mi atención sobre esos pasajes: véase su artículo «Montesquieu et le relativisme esthétique», *Studies on Voltarie and the Eighteenth Century* 24 (1963), pp. 171-182. En *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, 3 vols. (París, 1950-1955), los pasajes se encuentran en vol. 2, pp. 846 y 239 respectivamente. <<

[5] David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, sección 8, parte 1: pp. 83-84 en David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3.^a ed., revisada por P. H. Nidditch (Oxford, 1975). Hay un análisis en Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, 1959), pp. 186-187. <<

[6] Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932). <<

[7] *An Essay concerning Human Understanding*, libro 1, capítulo 3 («No Innate Practical Principles»), secciones 9, 10; libro 2, capítulo 28 (Of Other Relations»), sección 11. <<

[8] Jean Racine, prefacio a *Iphigénie* —vol. 1, p. 671 de Racine, *Œuvres complètes*, ed. Raymond Picard, 2 vols. (París, 1969, 1966)—, citado por Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973; Londres, 1975), (véase nota 1), p. 35. <<

[9] Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973; Londres, 1975), p. 34. <<

[10] Utilizo el término no en el sentido de Karl Popper, sino en el más usual de Meinecke, Troeltsch y Croce. <<

[11] Amaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*, 11 de noviembre de 1976, pp. 33-38. <<

[12] Carta a Pierre-Robert Le Cornier de Cideville, 9 de febrero de 1757. <<

[13] Este no es un ensayo filosófico, y no es por tanto el lugar para analizar problemas como el de si el relativismo, si se extraen todas sus implicaciones, se refuta a sí mismo o, aunque fuese cierto, no pudiese afirmarse sin contradecirse. <<

[14] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 60, párrafo 374. <<

[15] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 118, párrafo 378; p. 126, párrafo 399. <<

[16] (Londres, 1954). <<

[17] Como cuando dice: «La Madre Naturaleza [...] ha puesto tendencias hacia la diversidad en nuestros corazones; ha emplazado parte de la diversidad en un estrecho círculo a nuestro alrededor; ha limitado el punto de vista del hombre de modo que, por la fuerza del hábito, el círculo se convirtió en un horizonte, más allá del cual no podía ver ni casi especular». J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913, vol. 5, pp. 509-510. Cuando los pasajes que incluyo figuran en su selección, he seguido las traducciones de F. M. Barnard en su *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969) (en adelante Barnard); este pasaje aparece en p. 186. <<

[18] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (Nueva York, 1973; Londres, 1975), p. 13. <<

[19] *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913 («época», p. 512); Barnard, p. 186 (188). <<

[20] *Herders sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913 («época», p. 512); pp. 511-513; Barnard, pp. 187-188. <<

[21] *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913 («época», p. 512); pp. 502-503, 509-511; Barnard, pp. 181-182, 185-187. <<

[22] «Lo quiero, lo mando». Juvenal, Sátira 6, verso 223. <<

[23] En su Diario de 1769, Herder decía que «No hay un hombre, un país, un pueblo, una historia nacional, un Estado, que se parezca a otro; de ahí que la verdad, el bien y la belleza difieran de uno a otro» («Diario de mi viaje en el año 1769», *ibid.*, vol. 4, p. 472). Pero deben ser todos identificables como fines posibles de seres a los que identificamos como hombres y mujeres como nosotros. <<

[24] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 118, párrafo 378; p. 126, párrafo 399. <<

[25] Es evidente que a pensadores como los críticos del Renacimiento que, por análisis histórico y filológico, denunciaron la Donación de Constantino falsificada, o como Vico, que desacreditó asimismo la fábula del origen ateniense de Ley de las Doce Tablas de la Roma primitiva, difícilmente podemos acusarlos de las formas más toscas de interpretación errónea debida a causas culturales. En realidad, la formulación misma del principio básico de tal relativismo, que pretende abarcar todas las posibles afirmaciones de hecho, no deja posibilidad alguna de determinar la condición del principio mismo, puesto que debe quedar fuera de todas las categorías que dicho principio considera en conjunto exhaustivas de todo lo que puede afirmarse. Avanzar más en el análisis del tema de estas generalizaciones autorreferenciales plantea temas filosófico-lógicos que quedan fuera del ámbito de este artículo. <<

[26] «Yo no impongo nada, ni siquiera propongo algo: expongo los hechos». Charles Dunoyer, *De la liberté du travail* (París, 1845), vol. I, p. 18. <<

[27] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, libro 3, capítulo 17, sección 5: vol. 3, p. 594, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto/Londres, 1981). <<

[¹] Libro I («Jeunesse»), vol. VI, p. 17 («A un visiteur parisien»), segunda estrofa: p. 958 de *Œuvres complètes: Poésie II*, ed. Jean Gaudon (París, 1985). <<

[2] A partir de aquí normalmente *Soirées*. Las referencias de citas de Maistre son, por volumen y página, de *Œuvres complètes de J. de Maistre*, 14 volúmenes e índice (Lyon/París, 1884-1887 y ediciones posteriores sin cambios), así: V 26, la referencia correspondiente a este epígrafe. <<

[3] [Aparentemente derivado de la descripción que hizo Joseph Conrad del capitán Blunt como «americano, católico y gentleman» en *The Arrow of Gold* (Londres, 1919). La frase aparece por primera vez en *The Mirror of the Sea* (Londres, 1906), capítulo 41, p. 248]. <<

[4] Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899), p. 1. <<

[5] Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899), p. 59. <<

[6] Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899) («un paganisme un peu “nettoyé”»). <<

[7] Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899), p. 60. <<

[8] S. Rocheblave, «Étude sur Joseph de Maistre», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2 (1922), p. 312. <<

[9] George Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*, trad. inglesa (Londres, 1901-1905), vol. 3, *The Revolution in France*, p. 112. <<

[10] E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (Paris, 1845), pp. 357-358. <<

[11] *Correspondance de Stendhal* (1800-1842), ed. Ad. Paupe y P. A. Cheramy (París, 1908), vol. 2, p. 389. <<

[12] René Doumic, *Études sur la littérature française*, primera serie (París, 1896), p. 216. <<

[13] Véase principalmente «Joseph de Maistre» (1843) en *Portraits littéraires*: pp. 385-466, en *Œuvres*, ed. Maxime Leroy (París, 1949-1951), vol. 2; y «Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre» (2 de junio de 1851): pp. 146-164 en *Causeries du lundi* (París [1852-1862]), vol. 4. <<

[14] Pero esta opinión no la comparte su biógrafo canadiense Richard Lebrun, ni Émile Cioran; ni yo, en realidad. Ojalá pudiera ser tan despectivo, pero los acontecimientos más sombríos de nuestro siglo no corroboran esto. Véase Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant* (Kingston and Montreal, 1988); E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire: A propos de Joseph de Maistre* ([Montpelier], 1977). <<

[15] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 74. <<

[16] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 18. <<

[17] *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre 1811-1817*, ed. Albert Blanc (París, 1860) (a partir de aquí *Correspondance diplomatique*), vol. I, p. 197. <<

[18] «Mémoire au duc de Brunswick», p. 106 de Jean Rebotton (ed.), *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons* (Ginebra, 1983). <<

[19] Citado por Maistre en una carta a Vignent des Étoles del 16 de julio de 1793, de los archivos de la familia Maistre. Véase Lebrun, op. cit. (véase nota 14), p. 123. <<

[20] El título de un libro (New Haven, 1932) de Carl L. Becker. <<

[21] Texto original completo y traducción de «La violencia de la naturaleza»:
«Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne une violence manifeste, une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres *in mutua funera*: dès que vous sortez du règne insensible vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie. Déjà, dans le règne végétal, on commence à sentir la loi: depuis l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, combien de plantes *meurent*, et combien sont *tuées*! mais, dès que vous entrez dans le règne animal, la loi prend tout à coup une épouvantable évidence. Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animal, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres: ainsi, il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie, et des quadrupèdes de proie. Il n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste. Il sait combien la tête du requin ou du cachalot lui fournira de barriques d'huile; son épingle déliée pique sur le carton des musées l'élégant papillon qu'il a saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc ou du Chimborazo; il empaille le crocodile, il embaume le colibri; à son ordre, le serpent à sonnettes vient mourir dans la liqueur conservatrice qui doit le montrer intact aux yeux d'une longue suite d'observateurs. Le cheval qui porte son maître à la chasse du tigre se pavane sous la peau de ce même animal: l'homme demande tout à la fois, à l'agneau ses entrailles pour faire résonner une harpe, à la baleine ses fanons pour soutenir le corset de la jeune vierge, au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l'art, à l'éléphant ses défenses pour façonner le jouet d'un enfant: ses tables sont couvertes de cadavres. Le

philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? non, sans doute. Cependant quel être exterminera celui qui les extermine tous? Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même, qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer; lui enfin à qui il a été déclaré *qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aurait versé injustement* (Gn., IX, 5)? C'est la guerre qui accomplira le *décret*. N'entendez-vous pas la *terre* qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice humaine les frappait tous, il n'y aurait point de guerre, mais elle ne saurait en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre, si, dans le même temps surtout, un autre aveuglement, non moins stupide et non moins funeste, travaillait à éteindre l'expiation dans le monde. La *terre* n'a pas crié en vain; la guerre s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur *divine*, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins: il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur. N'avez-vous jamais remarqué que, sur le champ de mort, l'homme ne désobéit jamais? Il pourra bien massacrer Nerva ou Henri IV; mais le plus abominable tyran, le plus insolent boucher de chair humaine n'entendra jamais là: *Nous ne voulons plus vous servir*. Une révolte sur le champ de bataille, un accord pour s'embrasser en reniant un tyran, est un phénomène qui ne se présente pas à ma mémoire. Rien ne résiste, rien ne peut résister à la force qui traîne l'homme au combat; innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, *il se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort sans se douter que c'est lui qui a fait la mort* (Infixae sunt gentes in interitu, quem fecerunt (SI. IX, 16 [Vulgata])). Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel

immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort (*Car le dernier ennemi qui doit être détruit, c'est la mort*, S. Paul aux Cor. I, 15, 26).

En el vasto dominio de la naturaleza viviente, reina una violencia manifiesta, una especie de cólera prescrita que arma a todos los seres *in mutua funera*: en cuanto abandonas el mundo inanimado, encuentras el decreto de la muerte violenta escrito en las fronteras mismas de la vida. Ya se empieza a percibir la ley en el reino vegetal: desde la inmensa catalpa hasta la hierba más humilde, ¡cuántas plantas mueren y cuántas son *matadas*!, pero cuando entras en el reino animal, la ley adquiere de pronto una evidencia aterradora. Una fuerza, palpable y oculta al mismo tiempo. Cierta fuerza, a la vez oculta y evidente, se empeña en revelar continuamente el principio de la vida por medios violentos. En cada especie, un cierto número de animales devora a los otros: hay así insectos de presa, reptiles de presa, aves de presa, peces de presa, cuadrúpedos de presa. No hay un instante en el tiempo en que una criatura no esté siendo devorada por otra. Por encima de todas esas numerosas razas de animales está emplazado el hombre, cuya mano destructora no perdona nada que viva; mata por alimentarse, mata por vestirse, mata por adornarse, mata por atacar, mata por defenderse, mata por instruirse, mata por divertirse, mata por matar: rey orgulloso y terrible, todo lo quiere y nada se le resiste.

El hombre sabe cuántos barriles de aceite le darán por la cabeza de un tiburón o de una ballena. Su alfiler puntiagudo clava en el cartón de los museos la mariposa elegante, que ha sabido coger al vuelo en la cumbre del Mont Blanc o del Chimborazo; diseca el cocodrilo; embalsama el colibrí y la serpiente cascabel viene a morir por orden suya en el licor que la debe conservar para exponerla intacta a los innumerables curiosos. El caballo que lleva a su amo a la caza del tigre se viste con la piel de este mismo animal. El hombre lo reclama todo a la vez: sus entrañas al cordero para hacer resonar un arpa, sus huesos a la ballena para ajustar el corsé de la joven doncella, su diente más mortífero al lobo para pulir lindas obras de arte, al elefante sus colmillos para hacer el juguete de un niño: sus mesas están

cubiertas de cadáveres. El filósofo puede incluso descubrir, a grandes rasgos, cómo se planea y se decreta la matanza perpetua. ¿Acaso esta ley terminará en el hombre? Desde luego que no. ¿Y qué ser lo exterminará a él que los extermina a todos? Él mismo. Es el hombre el encargado de degollar al hombre. Mas ¿cómo podrá cumplir este destino, él, que es un ser moral y misericordioso, que ha nacido para amar, que llora los males ajenos como los propios, que encuentra placer en llorar, y que llega a contar historias para alimentar este gusto? ¿Él, al que se le ha hecho la declaración de que *se demandará hasta la última gota de sangre injustamente derramada*? (Génesis 9:5). La guerra es la que cumplirá este decreto. ¿No oís la *tierra* que grita y reclama la sangre? No le basta la de los animales ni tampoco la de los culpados, derramada por la espada de la ley. Si la justicia golpeara a los culpables, no existiría la guerra. La justicia solo puede alcanzar a unos cuantos, e incluso les perdona, sin sospechar que la feroz humanidad propicia la guerra, especialmente si, al mismo tiempo, otra ceguera no menos estúpida o letal, funciona para extinguir la redención del mundo. La *tierra* no ha gritado en vano; la guerra se enciende; y el hombre arrebatado de furor divino, ajeno al odio y de la cólera, marcha intrépidamente a la batalla, sin saber lo que quiere ni lo que hace. ¿Qué horrible enigma es este? Lo más contrario a su naturaleza es lo que menos le repugna y hace con entusiasmo lo mismo que le horroriza. ¿No habéis observado que el hombre nunca desobedece en el campo de batalla? Podrá descargar sus golpes sobre Nerva o Enrique IV; pero el tirano más abominable, el más sediento de sangre humana nunca oírá: *ya no queremos ser vuestros esclavos*. Una sublevación en el campo de batalla, un convenio unánime para negar la obediencia y derrocar a un dictador es de los fenómenos que mi memoria no recuerda. Nada resiste ni puede resistir a la fuerza que arrastra al hombre a los combates. Autor inocente de mil muertes, instrumento pasivo de una mano terrible, *penetra con la cabeza baja en el abismo que él abrió, y da y recibe la muerte sin pensar que es él mismo el que la ha hecho*. («Los paganos se han hundido en la fosa que cavaron», Salmos 9:15).

Se cumple así, desde el ácaro al hombre, la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra entera, continuamente empapada de

sangre, no es más que un enorme altar en el que todo lo que vive debe inmolarsse sin fin, sin medida, sin tregua, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte («Y el último enemigo en ser destruido será la muerte». San Pablo a los Corintios 1, 15:26 [Vulgata de Douay-Rheims: «novissima autem inimica destruetur mors»]).

<<

[22] Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, en *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco, Madrid, 1966, vol. 7, p. 308. <<

[23] Este es el texto original completo de «El verdugo»: «Qu'est-ce donc que cet être inexplicable qui a préféré à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables? Cette tête, ce coeur sont-ils faits comme les nôtres? ne contiennent-ils rien de particulier et d'étranger à notre nature? Pour moi, je n'en sais pas douter. Il est fait comme nous extérieurement; il naît comme nous; mais c'est un être extraordinaire, et pour qu'il existe dans la famille humaine il faut un décret particulier, un FIAT de la puissance créatrice. Il est créé comme un monde. Voyez ce qu'il est dans l'opinion des hommes, et comprenez, si vous pouvez, comment il peut ignorer cette opinion ou l'affronter! A peine l'autorité a-t-elle désigné sa demeure, à peine en a-t-il pris possession, que les autres habitations reculent jusqu'à ce qu'elles ne voient plus la sienne. C'est au milieu de cette solitude, et de cette espèce de vide formé autour de lui qu'il vit seul avec sa femelle et ses petits, qui lui font connaître la voix de l'homme: sans eux il n'en connaîtrait que les gémissements... Un signal lugubre est donné; un ministre abject de la justice vient frapper à sa porte et l'avertir qu'on a besoin de lui: il part; il arrive sur une place publique couverte d'une foule pressée et palpitante. On lui jette un empoisonneur, un parricide, un sacrilège: il le saisit, il l'étend, il le lie sur une croix horizontale, il lève le bras: alors il se fait un silence horrible, et l'on n'entend plus que le cri des os qui éclatent sous la barre, et les hurlements de la victime. Il la détache; il la porte sur une roue: les membres fracassés s'enlacent dans les rayons; la tête pend; les cheveux se hérissent, et la bouche, ouverte comme une fournaise, n'envoie plus par intervalle qu'un petit nombre de paroles sanglantes qui appellent la mort. Il a fini: le coeur lui bat, mais c'est de joie; il s'applaudit, il dit dans son coeur: *Nul ne roue mieux que moi*. Il descend: il tend sa main souillée de sang, et la justice y jette de loin quelques pièces d'or qu'il emporte à travers une double haie d'hommes écartés par l'horreur. Il se met à table, et il mange; au lit ensuite, et il dort. Et le lendemain, en s'éveillant, il songe à tout autre chose qu'à ce

qu'il a fait la veille. Est-ce un homme? Oui: Dieu le reçoit dans ses temples et lui permet de prier. Il n'est pas criminel; cependant aucune langue ne consent à dire, par exemple, *qu'il est vertueux, qu'il est honnête homme, qu'il est estimable*, etc. Nul éloge moral ne peut lui convenir; car tous supposent des rapports avec les hommes, et il n'en a point.

Et cependant toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Otez du monde cet agent incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment: il a jeté notre terre sur ces deux pôles: *car Jéhovah est le maître des deux pôles, et sur eux il fait tourner le monde* (Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem (Cant. Annae I, Reg. 2-13). 1 Samuel 2:8: «Del Señor son los pilares de la tierra y sobre ellos cimentó el universo»).]. <<

[24] Por ejemplo: Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 407; vol. VIII, pp. 91, 222, 223, 268, 283, 311-312, 336, 345, 512-513. <<

[25] En una nota al pie cita «*Graeculus esuriens in caelum jussus ibit*» (Sátiras, 3, 78) de Juvenal, atribuyéndoselo erróneamente a Marcial. <<

[26] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 299. <<

[27] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 305. <<

[28] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. VII, pp. 297-298. <<

[29] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. V, pp. 3-4. <<

[30] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. V, p. 10. <<

[31] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, p 111. <<

[32] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. V, p. 116. <<

[33] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 66. <<

[34] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 67. <<

[35] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 67-68 <<

[36] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. II, p. 338; vol. VIII, p. 280. <<

[37] Ibid., vol. IV, p. 66. Faguet utiliza, parafraseando a Maistre, un brillante epigrama al parecer de su propia cosecha: «*Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l'herbe, serait aussi juste*», Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899), p. 41. <<

[38] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 376. <<

[39] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. V, p. 197. <<

[40] «Sangre y tierra». <<

[41] El punto básico del tratado que dedicó a refutar a Bacon es que no tenía capacidad metafísica para entender los elementos no empíricos de las ciencias que anunciaba; que fue como mucho el barómetro de cambios climáticos, no su creador, más que el «amante apasionado de las ciencias», su «enamorado eunuco» (Maistre, *Œuvres complètes*, vol. VI, pp. 533-544). Tal vez haya algo de verdad en esto, aunque es improbable que Maistre lo pretendiese o lo captase. <<

[42] Maistre, *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 246-247. <<

[43] «Joseph de Maistre» (1843) en *Portraits littéraires, Œuvres*, ed. Maxime Leroy (Paris, 1949-1951), vol. 2, p. 422. <<

[44] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. V, p. 2. <<

[45] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 282.

<<

[46] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 88. Se equivocó también respecto al futuro del reino griego y con sus advertencias sombrías y, como se demostró, infundadas solo ganó fama de individuo molesto y entrometido en opinión de su camarada de exilio en San Petersburgo, el patriota griego Alexander Ypsilantis, de cuyas opiniones se mantenía informado a través de una ambiciosa dama fanariota, Roxandra Stourdza, más tarde condesa de Edling y corresponsal de Sainte-Beuve, a la que Maistre escribía cartas llenas de cotilleos sociales y de consejos paternales. La correspondencia cesó cuando la posición de Maistre en San Petersburgo empezó a ser políticamente insegura y la condesa decidió que lo que había sido una amistad útil empezaba a convertirse en un riesgo político. <<

[47] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, pp. 132-133. <<

[48] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, pp. 84-85;
cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro 5, p. 13. <<

[49] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. IV. p. 63. <<

[50] «censitaires». <<

[51] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 283-284. <<

[52] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 67.

<<

[53] Véase Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*, vol. III, pp. 283-401. <<

[54] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 81

<<

[55] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 82.

<<

[56] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. III, p. 84. <<

[57] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. VII, p. 82. <<

[58] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 94.

<<

[59] Anatole France, *Le Génien latin* (Paris, 1913), p. 242. <<

[60] «Nada sucede por azar [...]; todo sigue una regla». Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IX, p. 78; cf. vol. III, p. 394. <<

[61] Carta del 8 de octubre de 1834 a la condesa de Senfft, Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis le Guillou (París, 1971-1981), vol. 6, carta 2338, p. 307. <<

[62] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. V, p. 34. <<

[63] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. V, p. 33. <<

[64] «Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 294.

<<

[65] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. IV, p. 63. <<

[66] «Pensamiento y lenguaje son sinónimos espléndidos». Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, p. 119. <<

[67] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), citando el Teeteto 189e (y cf. *Sophist* 263e-264e). <<

[68] Véase Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of Maistre's Political Culture* (Columbia University, tesis doctoral) (Washington, 1937). <<

[⁶⁹] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. IV, p. 88. <<

[70] *«Comment la Turquie est-elle gouvernée? Par l'Alcoran [...] sans lui le trone ottoman disparaîtrait en un clin d'œil. Comment la Chine est-elle gouvernée? Par les maximes, par les lois, par la religion de Confucius, dont l'esprit est le véritable souverain qui gouverne depuis deux mille cinq cents ans [...]», [«¿Cómo está gobernada Turquía? Por el Corán. [...] Sin él, el trono otomano se desvanecería en un abrir de ojos. ¿Cómo está gobernada China? Por los principios, normas y religión de Confucio, cuyo espíritu es el verdadero soberano que ha gobernado durante dos mil quinientos años [...]»]. Maistre, Œuvres complètes, (Lyon/París, 1884-1887), vol., vol. VIII, p. 290. <<*

[71] Cf. Vico sobre la concepción del Estado de Spinoza: «una asociación de mercachifles», *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, 1968), p. 98, párrafo 335. Y Bonald: «Como si la sociedad no fuese más que las paredes de nuestras casas o las murallas de nuestras ciudades; como si no hubiese, dondequiera que un ser humano nace, un padre, una madre, un hijo, un idioma, cielo, tierra, Dios y sociedad». [L. G. A. de] Bonald, *Du divorce...*, (París, 1801), p. xiv. <<

[72] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, p. 96, nota 62. <<

[73] Romanos 13:1: «No hay autoridad que no provenga de Dios». <<

[74] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. IX, p. 77. <<

[75] La actitud de Maistre hacia Napoleón fue de una ambivalencia curiosa y característica. Napoleón es, por una parte, un vulgar escalador y un destructor brutal de antiguos valores, el perseguidor del Papa y de monarcas legítimos, el perpetrador blasfemo de una coronación que fue una horrible parodia de un rito sagrado, un descastado moral, el enemigo de la humanidad. Por otra, su clara visión de las realidades del poder, su franco desprecio hacia demócratas, liberales e intelectuales, y hacia los otros miembros de la odiosa *secte*, pero sobre todo el contraste entre la estupidez y la debilidad de los Borbones y el talento militar y administrativo de un hombre que elevaba una vez más a Francia al pináculo de la gloria, no podían por menos que atraer poderosamente al apóstol del realismo y de la autoridad. Maistre, aunque era representante oficial de una víctima del emperador francés y se veía sometido a una humillación constante por la mera presencia de un embajador francés en San Petersburgo (lo que excluía automáticamente el reconocimiento oficial de su propio estatus diplomático), ansiaba conocer a Napoleón. Este estaba, a su vez, impresionado por la brillantez de los escritos de Maistre y se decía que los consideraba políticamente afines. A Maistre le resultaba inmensamente torturante su situación. Y escribió a la corte de Cagliari exponiendo su caso. Napoleón era, ciertamente, un usurpador; ¿pero lo era más que Guillermo de Orange, cuya dinastía reconocían todas las cabezas coronadas de Europa? Napoleón era un asesino sin escrúpulos, pero ¿había matado a tantas víctimas inocentes como Isabel de Inglaterra? Todo poder procedía, en definitiva, de Dios, tanto el legítimo como el ilegítimo; y Bonaparte había protegido y ensanchado las fronteras de Francia, cosa que no podría haber logrado si no hubiese sido en alguna medida un instrumento de la Providencia. Estos sofismas solo escandalizaron a los funcionarios sardos. El rey Víctor Manuel se disgustó mucho y prohibió terminantemente a su representante cualquier relación con el monstruo corso. Esto le causó a Maistre una profunda decepción. Pero ponía la lealtad por encima de todas las virtudes; cuanto menos digna fuese la encarnación del poder soberano

legítimo, mayor obediencia se le debía, para que el principio de obediencia ciega que el súbdito debía a su soberano pudiese resplandecer con mayor claridad. Sus comunicados diplomáticos adquirieron un tono más acerbo e irónico. Había sido acusado de formular una petición «sorprendente» (vol. IX, pp. 104-105). Aseguró a su regio amo que obedecería todas sus órdenes en toda ocasión al pie de la letra; pero no darle sorpresas... eso no podía prometerlo. Nunca llegó a conocer a Napoleón. <<

[76] Carta del 24 de abril/4 de mayo de 1816 al conde de Vallaise (el ministro de asuntos exteriores sardo): *Correspondance diplomatique*, vol. 2, p. 205. <<

[77] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. IX, p. 59. <<

[78] Carta del 22 de julio/3 de agosto de 1804 al Chevalier Rossi (el ministro del interior sardo), en el archivo estatal de Turín: citado en J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie* (París, 1899), p. 311. <<

[79] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IX, p. 59; y también «Benditos sean mil veces los príncipes que nos permiten olvidar un poco el arte de la guerra», *ibid.*, vol. VII, p. 134; y sobre los regímenes militares del Imperio romano tardío: fueron «una plaga permanente», *ibid.*, vol. I, 511. Sobre todo este tema véase François Vermale, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu* (Chambéry, 1921) y en especial el capítulo 3, «Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais», pp. 47-61, esp. pp. 48-49. Afirmó, sin embargo, que si el monarca decretaba una dictadura militar, él, aunque bien a su pesar, la aceptaría. <<

[80] De este agudo contraste entre guerra y militarismo se hizo eco Proudhon (con un lenguaje casi idéntico al de Maistre) en su *La Guerre et la paix*. Es posible que Tolstói, que leyó escritos de Maistre mientras escribía su propia *Guerra y paz*, deba, consciente o inconscientemente, esta misma paradoja, que desempeña un papel en esa obra maestra, no solo a Proudhon (como ha supuesto al menos uno de sus críticos, Boris Eikhenbaum) sino al propio Maistre. <<

[81] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 7. <<

[82] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 18. <<

[83] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 118. <<

[84] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 426. <<

[85] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 249;
cf. vol. I, p. 266; vol. I, p. 426; vol. II, p. 339; vol. VII, p. 540. <<

[86] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 426. <<

[⁸⁷] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. I, p. 107. <<

[88] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 9. <<

[89] *Quatre chapitres sur la Russie*, del que se toman las citas que siguen, es una colección de *obiter dicta* de Maistre que contiene comentarios de notable penetración y poder profético, pero está hoy totalmente olvidada.
<<

[90] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 279.
(cf. vol. II, p. 339). <<

[91] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 280.
(cf. vol. II, p 339). <<

[92] Por ejemplo Vigel' y Zhikharev: F. F. Vigel', *Zapiski* (Moscú, 1928), vol. I, p. 275 (cf. vol. II, pp. 52); S. P. Zhikharev, *Zapiski sovremennika* (Moscú, 1934), vol. II, pp. 112-113. Por otra parte, León Tolstói, que utilizó sin duda tanto los escritos de Maistre como las memorias de sus contemporáneos cuando trabajó en los antecedentes históricos de *Guerra y paz*, pinta un retrato irónico de él. Bajo el disfraz de «el vizconde de Mortemart», un aristócrata emigrado francés típico que brilla en un salón de San Petersburgo, cuenta una anécdota boba sobre Napoleón, el duque de Enghien y la actriz Mlle. Georges a un grupo de damas de sociedad en una deslumbrante fiesta vespertina en la capital rusa. Más tarde, aparece mencionado simplemente como «un homme de beaucoup de mérite», en otra fiesta, conversando con el príncipe Vasili sobre Kutúzov. Se lo menciona por su nombre luego en la novela. *Guerra y paz*, libro I, primera parte, capítulos 1, 3; libro 3, segunda parte, capítulo 6; libro 4, tercera parte, capítulo 19. <<

[93] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 288.

<<

[94] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 284.

<<

[95] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 285.
(cf. vol. II, p. 339). <<

[96] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 355-359. <<

[97] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 288-289. <<

[98] Yemelián Ivánovich Pugachov acaudilló una rebelión de campesinos y cosacos aplastada durante el reinado de Catalina la Grande. <<

[99] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 291-292 <<

[100] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 300.

<<

[101] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 334, citando a Voltaire, *Œuvres complètes* de Voltaire [ed. Louis Moland] (París, 1877-85), vol. X, p. 427. <<

[102] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/Paris, 1884-1887), vol. VIII, p. 354.

<<

[103] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 357.

<<

[104] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 358-359. <<

[105] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, pp. 358-359. <<

[106] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IX, p. 77.

<<

[107] La más conocida de sus conversas fue Mme. Svétchine, cuyo famoso salón de París de las décadas de 1830 y 1840 se convirtió en centro del catolicismo ultramontano. Pero hubo más conversos, mejor conocidos en su época en la buena sociedad de San Petersburgo, que pasaron a ser miembros del *cénacle* de Maistre, entre ellos la condesa Edling (Stourdza de soltera, la célebre fanariota intrigante), la condesa Tolstói, los príncipes Aleksandr y Mijaíl Golitsin, el príncipe Gagarin, que se haría más tarde jesuita en París y que escribió memorias (de hecho son sus remembranzas y las de Mme. Svétchine las que más información aportan sobre el influjo espiritual de Maistre sobre la nobleza de San Petersburgo) y, en no menor medida, la bella esposa del almirante Chichagov, que se convirtió al catolicismo para gran disgusto de su familia. La descripción bastante hostil que hay en *Guerra y paz* de las relaciones de la condesa Hélène Kuragin con los jesuitas probablemente se base en las actividades del círculo de Maistre. El iluminismo había conseguido penetrar con bastante éxito en los círculos cortesanos rusos, siendo un destacado converso el propio zar, por influencia del príncipe Golitsin y más tarde de Madame von Krüdener. Maistre, que había tenido relaciones en su juventud con logias masónicas, admiraba las obras devotas de Saint-Martin. Consideraba a su autor un aliado, un compañero de viaje de la Iglesia (de forma muy similar a como veían algunos católicos de este siglo a Bergson) que disolvía el materialismo, protegía a los hombres del hielo protestante que congela el corazón humano, actuaba como puente hacia la verdadera Iglesia desde la aridez calvinista y «acostumbra[ba] a los hombres al dogma y a las ideas espirituales» (Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. VIII, p. 330) y trabajaba por la unidad del cristianismo. Entendía bien el ambiente de San Petersburgo e hizo lo que pudo por despertar simpatía hacia la causa católica; procuró en especial proteger a los jesuitas franceses, cuya orden había disuelto el Papa y que habían huido de la revolución a Rusia y les consiguió, en concreto, una autorización para que abrieran un colegio en territorio ruso. A la Iglesia ortodoxa rusa empezaron a

preocuparle estas actividades. De hecho, tal vez fuese esta actuación demasiado entusiasta como paladín de esta orden, a la que se mantuvo profundamente devoto toda su vida, y como pescador de almas nobles, la causa de que Alejandro, con su brusquedad acostumbrada y sin causa visible (pero instado con toda seguridad a ello por la cabeza de la Iglesia ortodoxa), pidiese la sustitución súbita, y para él profundamente dolorosa, de Maistre en 1817. Volvió a Turín, pasando por París, y murió cuatro años después, siendo titular de una importante sinecura en el Piamonte, con su obra maestra, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, aún inédita. <<

[108] Faguet cree que esto se debe solo al deseo de contradecir cualquier opinión que sostuviese el otro bando, en este caso los puntos de vista de Condillac o Condorcet y sus amigos. Tal vez sea así, pero cualquiera que fuese el motivo, la contraofensiva de Maistre es formidable y está brillantemente dirigida. <<

[109] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, pp. 205-210; en vol. VI, pp. 458-459 lo compara a un valioso cargamento infestado por la peste. <<

[110] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IX, p. 494.

<<

[111] Posiblemente basado en *Memoires de Rivarol* (París, 1824), pp. 64-65, donde Rivarol recomienda introducir la libertad gradualmente. <<

[112] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Nueva York, 1945; Londres, 1946), capítulo 23, 2.º párrafo. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía occidental I y II*, Austral, Barcelona, 2010]. Cf. más adelante nota 1 del «Apéndice a la segunda edición». <<

[113] Sir James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae*, tercera serie (Londres, 1892), p. 254. <<

[114] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. IV, pp. 22-28. <<

[115] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 87. <<

[116] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 56. <<

[117] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 74. <<

[118] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 74. <<

[119] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 78. <<

[120] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 127. <<

[121] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. V, p. 128.

<<

[¹²²] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 68. <<

[123] James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae*, tercera serie (Londres, 1892), p. 306. <<

[124] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 40. <<

[125] [F. A.] de Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille 1753-1852: Études et portraits politiques et littéraires* (Paris, 1892), p. 6. <<

[126] J. Dessaint, «Le Centenaire de Joseph de Maistre», La Revue de Paris, 1 de julio de 1921, pp. 139-152: véase p. 143. <<

[127] Sobre las tentativas de presentar a Maistre como precursor del *Risorgimento* italiano véase Albert Blanc, que editó su correspondencia diplomática (*Correspondance diplomatique, de Joseph de Maistre 1811-1817*, ed. Albert Blanc (París, 1860)), y J. Mandoul en su libro ya citado (*Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*); y posteriormente un investigador tan perspicaz como Adolfo Omodeo (*Un reazionario: Il Conte J. de Maistre*, Bari, 1939), que lo trata casi como uno de los patriotas italianos liberales, a clasificar, si no con Mazzini, al menos con Rosmini y Gioberti. Pero esto parece no tener fundamento. Maistre era antigalicano y defendía la autoridad secular del Papa; por tanto, podía alineárselo, en último caso, con los que miraban hacia el Vaticano para unificar Italia y acabaron la división en estados principescos o repúblicas seculares bajo dominio extranjero. Y él comentó en alguna parte que no había mayor agravio para los hombres con conciencia política que tener que someterse al dominio extranjero: ninguna nación deseaba someterse a otra, de ahí el tributo otorgado a los liberadores de naciones. Pero este lugar común intachable no justifica en modo alguno la pretensión de querer convertir a Maistre en un profeta del *Risorgimento*. Maistre, en la medida en que se entregó a algún tipo de emoción patriótica, se mantuvo hasta el fin de sus días como ferviente admirador de Francia, que «*exerce, sur l'Europe une véritable magistrature*» (Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 8) y firme defensor de su dinastía real: el Rey Bomba, por cuyas venas corría la sangre de aquella gran casa, significaba más para él sin ninguna duda de lo que podían significar unos revolucionarios idealistas; al liberalismo y a la democracia los odiaba y los despreciaba; y la revolución era sin discusión posible el peor de todos los destinos para el orden social. <<

[128] Maistre, *Œuvres complètes*, (Lyon/París, 1884-1887), vol. V, p. 13. <<

[129] Algunas de estas curiosidades, aunque no todas, las ha reunido Constantin Ostrogorsky en su *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern* (Helsingfors, 1932). <<

[130] «[U]n *Diderot* declamador dentro de un filósofo cristiano y sincero»,
A. de Lamartine, *Cours familier de littérature* (París, 1859), vol. 8, p. 44.
<<

[131] «Joseph de Maistre» (1843) en *Portraits littéraires, Œuvres*, ed. Maxime Leroy (Paris, 1949-1951), p. 427. <<

[132] «Joseph de Maistre» (1843) en *Portraits littéraires, Œuvres*, ed. Maxime Leroy (Paris, 1949-1951), p. 429. <<

[133] «Correspondance diplomatique du Comte Joseph de Maistre», *Causeries du lundi* (París, 1852-1862) (3 de diciembre de 1860), vol. XV, p. 68. <<

[134] [George-Marie] Raymond, «Éloge historique de S. Excellence le comte Joseph de Maistre», *Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino* 27 (1823), p. 188. <<

[135] «Estoy muriendo con Europa; estoy en buena compañía», «Joseph de Maistre» (1843) en *Portraits littéraires, Œuvres*, ed. Maxime Leroy (París, 1949-1951), p. 429, p. 455. <<

[136] Léon Bloy, «Le Christ au dépotoir», *Le Pal* n.º 4 (2 de abril 1885): p. 83 en *Œuvres* de Léon Bloy, ed. Joseph Bollery y Jacques Petit ([París], 1964-75), vol. 4. <<

^[1] [Esto se escribió en 1959]. <<

[2] 2. Aunque se acepte que haya individuos que puedan salvarse dando un gran salto hasta la escalera que asciende (tal como hicieron en realidad los propios Marx y Engels y muchos otros revolucionarios burgueses), se trata de un paso que solo pueden dar individuos, pero nunca clases enteras o ni siquiera grandes sectores de ellas. <<

[3] Según Montesquieu, cuando Moctezuma dijo que la religión azteca podría ser la mejor para los aztecas y la religión cristiana la mejor para los españoles, «lo que dijo no era absurdo»; este comentario fue considerado sumamente escandaloso tanto por la Iglesia como por los radicales. *De l'esprit des lois*, capítulo XXIV, p. 24; *Oeuvres complètes* de Montesquieu, vol. I B, p. 103. <<

[4] Mozart y Haydn se habrían quedado completamente atónitos al oír que el mérito de sus sinfonías era insignificante comparado con la pureza de sus motivaciones, porque ellos eran vasijas sagradas, sacerdotes consagrados al servicio de un dios celoso. Ellos se consideraban proveedores: los carpinteros hacían mesas y si las mesas estaban bien hechas, los que las hacían contaban con el favor del público y se hacían ricos y famosos. Los artistas hacían obras de arte para satisfacer la demanda. Cuando le propusieron a Mozart, que estaba por entonces en una situación de espantosa miseria, que compusiese una obra y se la dedicase a un patrón noble, él dijo indignado que quizás hubiese caído muy bajo pero no tanto como para tener que componer una obra sin que nadie se la encargara. <<

[1] «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société» (1822), en *Appendice général du système de politique positive* (París, 1854), 53. [Mill cita este párrafo en *Auguste Comte and Positivism*: véase *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson y otros (Toronto/Londres, 1963-1991), vol. X, pp. 301-302]. <<

[2] «Crisis, guerras, catástrofes»: Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht* (Berlín, 1909), esp. capítulo 9. <<

[3] *Critique of Pure Reason*, A466/B494; A536/B564. <<

[4] *Émile*, libro 2: *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y otros (París, 1959-1995), vol. IV, p. 320. <<

[5] [Estos términos no pueden ser (elegantemente) traducidos. Kraft significa «poder», «fuerza», «potencia», y los otros elementos, «hombres», «escritores», «individuos», «muchachos». El *Sturm und Drang* fue un desarrollo del movimiento *Kraftsmensch*]. <<

[6] *Schillers Werke: Nationalausgabe* (Weimar, 1943-2012), XX, 303, 13; XXI, 46, 30; *ibid.*, 52, 28; XX, 196, 6. <<

^[7] *Kant's gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. V, p. 97, línea 19. <<

[8] *Schillers Werke*, (Weimar, 1943-2012), vol. XXI, p. 50, línea 11. <<

[9] *Herders sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlin, (1877-1913), vol. XXIX, p. 366. <<

[10] «Ser uno mismo» Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. XI, p. 44. <<

[11] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 256. <<

[12] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 263. <<

[13] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, pp. 264-265. <<

[14] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 263. <<

[15] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. VI, p. 383. <<

[16] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. VII, p. 374. <<

[17] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. II, p. 269. <<

[18] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 303. <<

[19] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 288. <<

[20] Y sigue: «Es este *vacío anhelante* el que nos conduce al juego, a la batalla, al viaje, a las destempladas pero agudamente sentidas búsquedas de cualquier descripción cuya principal atracción es la agitación inseparable de su consecución». *Byron's Letters and Journals*, ed. Leslie Marchand (Londres, 1974-1994), vol. III, p. 109. Esto fue escrito en una carta de 1813 (6 de septiembre, a Annabella Milbanke). Medio siglo antes, el escritor escocés Adam Ferguson hizo de este vacío anhelante y del amor por el peligro y por la guerra, del odio al hastío, uno de los principales puntos de sus ataques contra la moral contemporánea y contra la psicología de los *raisonneurs* franceses. Su famoso *Essay on the History of Civil Society* de 1767, que contrastaba las virtudes homéricas con el carácter domesticado de la sociedad moderna, disfrutó de una aceptación generalizada en Alemania al año siguiente en la traducción de Christian Garve. <<

[21] *Lara*, Canto I, p. 18, líneas 313, 315. <<

[22] «Auguries of Innocence», línea 5: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. II, p. 1312. <<

[23] «Jerusalem», lámina 64, 20: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. I, p. 555. <<

[24] «Laocoon», aforismos 17, 19: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. II, pp. 665, 666. <<

[25] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, 1955-79), vol. VI, p. 492, línea 9. <<

[26] J. M. R. Lenz, «Über Götz von Berlichingen»: Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm (Múnich/Viena, 1987), vol. II, p. 638 [muy libre]. <<

[27] «The Hero as Prophet»: Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, ed. Michael K. Goldberg y colaboradores (Berkeley, etc., 1993), pp. 40, 39. <<

[28] *Herders sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlín, (1877-1913), vol. V, p. 538. <<

[29] Carlyle, «The Hero as Man of Letters», Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, ed. Michael K. Goldberg y colaboradores (Berkeley, etc., 1993), p. 161. <<

[30] *Hyperion*, I, libro I: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Norbert v. Hellingrath y otros (Berlín, 1943), vol. II, p. 118. <<

[31] En *Réflexions sur la violence* (1908), capítulo 4, sección 3. <<

[32] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, 1955-79), vol. VI, p. 492, línea 9. Para el sonámbulo véase *ibid.*, vol. I, pp. 369-370. <<

[33] Johann Ludwig Tieck, *William Lovell*, libro 6, carta 9. William Lovell a Rosa. <<

[34] Charles Baudelaire, «Emborrachaos sin parar»: «Enivrez-vous» (1864), *Petits poèmes en prose* (Le Spleen de Paris), n.º 33. <<

[35] Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris, 1795), p. 366. <<

[1] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris, 1795), p. 366. <<

[2] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981-), vol. VIII (*The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell, 1989), p. 127.
<<

[3] [La fórmula procede de Engels, que escribió en *Anti-Dühring* (1877-1878): «El gobierno de las personas es reemplazado por la administración de cosas»: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1990), vol. XIX, p. 195. Pero cf. «Lettres de Henri Saint-Simon à un américain», octava carta, en *L'industrie* (1817), vol. I: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (París, 1865-1878), vol. XVIII, pp. 182-191]. <<

[4] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro 3: Heinrich Heine, *Säkularausgabe: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse* (Berlín/París, 1970), vol. VIII (Über Deutschland 1833-1836: Aufsätze über Kunst und Philosophie, ed. Renate Francke), p. 228, líneas 16-24. <<

[5] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro 3: Heinrich Heine, *Säkularausgabe: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse* (Berlín/París, 1970), vol. VIII (Über Deutschland 1833-1836: Aufsätze über Kunst und Philosophie, ed. Renate Francke), p. 228, líneas 36-37. <<

[6] [Probablemente es más una imagen de Isaiah Berlin que de Schiller. Véase nota en Berlin, *The Roots of Romanticism*, 2.^a ed. (Princeton, 2013), pp. 197-198]. <<

[7] Friedrich Engels, carta a Franz Mehring, 14 de julio de 1893: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, (Berlín, 1956-1990), vol. XXXIX, p. 97 («falsa conciencia»); vol. I, p. 164 («una conciencia que es espuria»). <<

[8] [La traducción habitual de *bezrodnye kosmopolity* (*bezrodnye* significa literalmente «sin relaciones» o «sin una tierra natal»), que se usaba para referirse a los judíos soviéticos. Esta frase concreta aparece impresa por primera vez (por lo que he podido descubrir) en un artículo del editor del periódico *Ogonek*, [Anatoly Vladimirovich] Sofronov, «Za dal' neishii pod' em sovetskoi dramaturgii» [«Para el desarrollo posterior de la dramaturgia soviética»], *Pravda*, 23 de diciembre de 1948, 3, aunque *kosmopolit* sola sin duda se había usado desde la década de 1930, si no antes, como etiqueta despectiva para cualquiera que obedeciera las reglas de la línea política oficial; los esclavófilos también la habían usado peyorativamente con referencia a los prooccidentales en el siglo XIX. El artículo del *Pravda* fue precedido por una carta antisemítica dirigida a Stalin por Anna Begicheva, una crítica de arte de *Izvestiya*, sobre «los enemigos que se dedican a las artes» (carta del 8 de diciembre de 1948, actualmente [noviembre de 2003] en Archivo Estatal Ruso de Historia Sociopolítica, colección 17, inventario 132, unidad de conservación 237, folios 75-81), pero esta enunciación no aparece allí]. <<

[9] No hay duda alguna respecto a la actitud de los fundadores del marxismo hacia el patriotismo nacional o local, los movimientos autonomistas, la autodeterminación de pequeños Estados y temas similares. Aparte de las implicaciones directas de su teoría del desarrollo social, está muy clara su postura respecto a la resistencia danesa frente a Prusia en relación con Schleswig-Holstein, la lucha italiana por la unidad y la independencia (cuando Marx y sus crónicas para el *New York Times* discrepaban tanto del proitaliano Lassalle), los esfuerzos de los checos por defender su cultura frente a la hegemonía alemana e incluso respecto al resultado de la guerra franco-prusiana. La acusación que lanzó el dirigente anarquista suizo James Guillaume contra Marx de que apoyaba el pangermanismo, no fue más que una pieza absurda de propaganda del período de guerra de 1914-1918. Marx, como otros historicistas que creen en una civilización universal progresiva única, pensaba que las lealtades nacionales o regionales eran la resistencia irracional de formas inferiores de desarrollo, que la historia volvería obsoletas. La civilización alemana, y la organización obrera formada en ella, constituían en este sentido una etapa más avanzada del desarrollo (reconocidamente capitalista) que, por ejemplo, las de Dinamarca o Bohemia o cualquier otra *Kleinstaaterei*. Era más deseable, asimismo, desde el punto de vista del Movimiento Obrero Internacional, que ganasen los alemanes (con sus organizaciones obreras superiores) que no que ganasen los franceses, acribillados de proudhonismo, bakuninismo, etc.; no hay rastro de nacionalismo en la concepción que tiene Marx de las etapas del progreso mundial hacia el comunismo más allá de él. Resulta por ello tanto más significativo el que la creación de Estados basados en doctrinas marxistas hubiese de desplegar, a pesar de eso, un intenso sentimiento nacionalista. Una expresión especialmente aguda de esto es la que se manifiesta en el informe presentado en la Conferencia Nacional del Partido Comunista Rumano por su dirigente Nicolae Ceaușescu el 19 de julio de 1972: «Hay quien piensa que la nación es un concepto que está históricamente anticuado y que la política de unidad nacional y el desarrollo

de la nación, especialmente en las condiciones de la construcción del socialismo, es en realidad una política errónea, expresión de un nacionalismo estrecho de miras. Hasta se dice a veces que esta política se opone al internacionalismo socialista [...]. Respecto al problema nacional en condiciones socialistas, tenemos que decir que la victoria del nuevo orden ha abierto el camino para alcanzar la verdadera unidad nacional, para fortalecer y desarrollar la nación sobre una nueva base [...]. El proceso dialéctico de la unificación de naciones [diferentes] presupone una vigorosa afirmación [de su nacionalidad...]. No solo no hay ninguna contradicción entre los intereses nacionales y los internacionales, sino que hay, por el contrario, una unidad dialéctica plena» (*Scînteia* [órgano del Comité Central del Partido Comunista Rumano], 20 de julio de 1972, p. 8).

El hecho de que Ceaușescu, tal vez el leninista-estalinista más impecable entre todos los dirigentes recientes de Estados comunistas, hubiese decidido convertir en un tema doctrinal lo que ha sido durante muchos años, en la práctica, la línea de varios partidos y gobiernos comunistas del Este y el Oeste tiene una indudable importancia. El conflicto entre disciplina marxista y fuerzas nacionalistas, que es un factor bastante constante en el comunismo contemporáneo (en realidad todo el tema de marxismo y nacionalismo, tanto en sus aspectos teóricos como en los prácticos), merece un estudio más detenido del que se le ha dedicado. <<

[10] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981-), vol. VIII, p. 127. <<

[11] «Calculemos»: por ejemplo, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), VII, 200. [Condorcet, en particular, tenía la misma actitud]. <<

[12] [Stalin usó esta frase en un discurso sobre el papel de los escritores soviéticos pronunciado en la casa de Maksim Gorki el 26 de octubre de 1932, registrado en un manuscrito inédito del archivo Gorki —K. L. Zelinsky, «Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym» («Un encuentro de escritores con I. V. Stalin») — y publicado por primera vez en inglés en A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia*, 1928-39 (Basingstoke y Londres, 1991), pp. 128-131: para esta frase véase la p. 131, y para el original ruso, «inzheneriy chelovecheskikh dush», I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscú, 1946-67), vol. XIII, p. 410]. <<

[13] «Actuar por sí mismo». <<

[14] [Al parecer, muy probablemente Isaiah Berlin tomó esta frase de un pasaje de traducción excesivamente libre del *Système de la nature* de Holbach. En la parte I, capítulo I, «De la nature», Holbach escribe: «recourons à nos sens, que l'on nous a fausement fait regarder comme suspects». En su traducción de 1820, Samuel Wilkinson traduce «*let us recover our senses, which interested error has taught us to suspect*» («recobremos nuestros sentidos, de los que un error interesado nos ha enseñado a desconfiar»). H. D. Robinson toma prestado el invento de Wilkinson en su versión de 1868: «*let us fall back on our senses, which error, interested error, has taught us to suspect*» («apoyémonos en nuestros sentidos, de los que un error, un error interesado, nos ha enseñado a desconfiar»). Por muy creativa que la traducción al inglés pueda ser, el sentimiento es totalmente característico de Holbach, que escribe, por ejemplo, sobre los «errores útiles» en el mismo trabajo, parte 2, capítulo 12, y sobre los «hombres muy interesados en el error» en *Le Bon Sens*, párrafo 82]. <<

[1] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (Nueva York, 1945), prefacio, p. ix. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía occidental I y II*, Austral, Barcelona, 2010]. <<

[2] [Berlin a menudo volvió a este pasaje de Russell en su trabajo posterior y se apropió de él]. <<

[3] Bertrand Russell, *Libertad y organización 1814-1914*, EspasaCalpe, Madrid, 1970. <<

[4] Bertrand Russell, «The Philosophy of Bergson», *Monist* 22 (1912), pp. 321-347. <<

[5] Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Altaya, Barcelona, 1999. <<

[6] *Sur le succès du Bergsonisme: précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine* (Paris, 1904). <<

[7] Robert A. Kocis, «Towards a Coherent Theory of Moral Development: Beyond Sir Isaiah Berlin's Vision of Human Nature», *Political Studies* 31, n.º 3 (septiembre de 1983), pp. 370-387. <<

[8] Aunque no es este el lugar para desarrollar esta tesis, cualquier persona interesada puede encontrarla en mi «Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought», *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 3, n.º 2 (junio de 1980), 89 106. <<

[9] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy (Londres, 2000), p. 176, citado en Kocis. <<

[10] «Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo»,
Journal of Value Inquiry 26 (1992), n.º 3, 395-407, en la p. 400. <<

[11] En esta época era investigadora en la Universidad Jaguelónica de Cracovia, Polonia, y mientras trabajaba en una tesis doctoral sobre la filosofía de la libertad de Berlin, le había escrito preguntándole sobre sus puntos de vista. La doctora Polanowska-Sygulska publicó luego un libro sobre el mismo tema, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina* (Cracovia, 1998). La carta se publicó (con cortes) en *New York Review of Books*, 23 de septiembre de 2004, p. 26, y completa en Isaiah Berlin y Beata Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue* (Amherst, 2006), pp. 39-44. <<

[12] La palabra de Wittgenstein es *Familienähnlichkeit*, habitualmente traducida como «parecido familiar». <<

[13] Francis Poulenc, *Dialogues des carmélites*. <<

[14] Z [Martin Malia], «To the Stalin Mausoleum», *Daedalus* 119, n.º 1 [*Eastern Europe... Central Europe... Europe*] (invierno de 1990), pp. 295-344. <<

[15] John Gray, *Isaiah Berlin* (Londres, 1995); retitulado *Berlin* para la edición rústica. <<

[16] Spiro Agnew (1918-1996), vicepresidente de Estados Unidos entre 1969 y 1973, dimitió al enfrentarse a cargos de corrupción. <<

[*] Esta es la traducción más habitual de Isaiah Berlin. Su versión literal sería: «Con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no se puede construir nada completamente recto». Immanuel Kant; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900), vol. 8, p. 23, 22; ver también p. 24 abajo. Cf. Eclesiastés 7:13: «Mira la obra de Dios; porque ¿quién podrá enderezar lo que Él torció?». <<